
La Academia
para Jóvenes
Elementos de filosofía
Mauricio
Beuchot
B
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
POR MI RAZA HABLARA EL ESPIRITU
LIMPIA · FIJA · Y DA · ESPLENDOR



La **Academia** para **Jóvenes**



Director de la Colección
La **Academia** para **Jóvenes**
Benjamín Barajas
Editores
Alejandro García
Édgar Mena
Revisión
Keshava Quintanar Cano
Diseño
Julia Michel Ollin Xanat Morales

Elementos *de* filosofía

Beuchot, Mauricio, 1950-
Elementos de filosofía -- México: UNAM, Plantel Naucalpan,
Academia Mexicana de la Lengua, 2017.
112 pp.
(Colección La Academia para Jóvenes).
ISBN: 978-607-02-9490-7 (Obra Completa UNAM).
ISBN: 978-607-02-9493-8 (Volumen UNAM).
ISBN: 978-607-97649-3-7 (Obra General Academia Mexicana de la Lengua).
ISBN: 978-607-97649-5-1 (Volumen Academia Mexicana de la Lengua).

Primera edición: septiembre de 2017.

ISBN: 978-607-02-9490-7 (Obra Completa UNAM).
ISBN: 978-607-02-9493-8 (Volumen UNAM).
ISBN: 978-607-97649-3-7 (Obra General Academia Mexicana
de la Lengua).
ISBN: 978-607-97649-5-1 (Volumen Academia Mexicana
de la Lengua).

Impreso en México – *Printed in Mexico.*

Mauricio Beuchot

Elementos *de* filosofía





Índice

Proemio

La promoción de la lectura tiene en México una historia noble y fructífera. Son épicas las cruzadas de José Vasconcelos, Jaime Torres Bodet, Juan José Arreola, Felipe Garrido, entre muchos otros, para incentivar la imaginación, la reflexión y el conocimiento que nos proveen los libros. Sin lectores, las páginas de los libros dejan de respirar, sin lectores pareciera inútil todo esfuerzo de escritura; en la interacción de este binomio arraiga la salud cultural de una nación. De ahí la importancia de La Academia para Jóvenes, una colección de ensayos preparada por eminentes miembros de la Academia Mexicana de la Lengua y la Secretaría General de la unam —con el apoyo del doctor Leonardo Lomelí Vanegas—, cuyo propósito es contribuir a este profundo e intenso diálogo entre docentes y alumnos del bachillerato universitario.

Benjamín Barajas
Director de la Colección
La **Academia** para **Jóvenes**.

Introducción

Discurrir sobre temas de filosofía supone el placentero riesgo de reflexionar. Ahondar en sus temáticas reorienta la comprensión del mundo y, en consecuencia, nos hace evidente que esta disciplina no puede, en ningún momento, ser desairada. La filosofía es imprescindible porque es reveladora. De allí que Mauricio Beuchot la denomine como la *conciencia de la sociedad*. A la par que permite entender el entorno, al otro y a sí mismo, desafía las opiniones que se desentienden de la búsqueda de verdad.

El texto de Mauricio Beuchot, *Elementos de la filosofía*, es un compendio de ideas, autores y problemáticas que permiten visualizar la importancia y la vigencia del pensamiento filosófico. Nos explica su naturaleza, necesidad y tarea social, es decir, en qué consiste, qué la hace indispensable y de qué modo reorienta el pensamiento y el comportamiento humano. Hay un compromiso por parte del autor porque su exposición

está teñida de deliberación. Explica enfatizando una postura crítica. Se vale de un discurso que va más allá de lo descriptivo. En sentido estricto plantea a la filosofía, filosofando. Al hacerlo utiliza un lenguaje asequible para el lector. Muestra con sencillez lo complejo.

Cuatro son los temas que estructuran la presente obra: I. Sobre la filosofía en sí misma; II. La verdad y la realidad en la filosofía; III. Filosofía para la justicia y la paz; y, finalmente, IV. Un nuevo arte de interpretar. Estas directrices hacen evidente que la preocupación de Beuchot no sólo es teórica sino motivada por las posibles implicaciones prácticas. No sólo se trata de narrar lo que otros han pensado sino buscar la actualidad y la incidencia de lo filosófico en el ámbito social. El método que nos permite lograrlo es la interpretación. Una interpretación que sea perspicaz por ser prudente, es decir, que analice las dificultades que nos aquejan hoy en día sin perder de vista la prudencia (*phronesis*). Es lo que llamará el escritor mexicano: *hermenéutica analógica*.

La relevancia de este libro es que está dirigido al estudiante de bachillerato haciéndole ver que, sin importar que no sea un especialista en la materia, es el referente idóneo por su naciente naturaleza crítica. Son precisamente nuestros alumnos los que más ávidos están de cuestionar, analizar y cambiar sus circunstancias. Es en ellos que se gesta la madurez conceptual. La traza filosófica de este texto bien

puede contribuir a dicho propósito. Aunado a que el docente encargado de clarificar las ideas vertidas por Mauricio Beuchot, queda invariablemente involucrado en el esfuerzo interpretativo.

Esta aportación intelectual viene a estrechar la relación entre el investigador, el docente de bachillerato y, por ende, el estudiante de educación media superior de la UNAM. Reiterando que nuestra institución promueve los lazos académicos entre sus escuelas, facultades e institutos.

Es importante señalar que el Dr. Mauricio Beuchot Puente es un destacado filósofo mexicano. Es profesor de la Facultad de Filosofía y Letras e investigador del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Es autor de distintos libros entre los que destaca *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación* (1997); donde proyecta una teoría articulada en las nociones de proporción y equilibrio. La hermenéutica analógica también es abordada en este texto. Refrendando, por consecuencia, que *Elementos de la filosofía* es un libro actualizado; pero también —como el lector corroborará—, preocupado en acentuar no sólo las aportaciones del propio Beuchot, sino de la llamada filosofía latinoamericana como vía contestataria frente a la violencia e injusticia que padecemos constantemente.

El lector puede estar seguro de encontrar una obra estructurada y lo suficientemente esquematizada para comprender, por ejemplo, las distintas áreas de

la filosofía (metafísica, ética, estética, epistemología, ontología y lógica) o, bien, algunas de las tradiciones que han articulado al pensamiento filosófico y, promovido las más de las veces, el diálogo y el debate con otras disciplinas incluyendo a la ciencia.

En suma las líneas que a continuación se desarrollan tienen la sensibilidad de exponer una visión esperanzadora que, como apunta Beuchot, contribuya *a una nueva concepción del ser humano*.

Joel Hernández Otañez

Elementos *de* filosofía

Presentación

Pretendo dar aquí unas breves pinceladas de lo que es la filosofía. De manera muy introductoria, breve y sencilla. Esta rama del saber ha sido criticada y atacada en nuestras sociedades, y se la ha querido suprimir o reducir al mínimo. Pero se olvida (o se ignora) que es la ciencia de las ciencias, ya que las dirige a todas. De modo que, si las ciencias y las técnicas son necesarias para sobrevivir, la filosofía lo es para vivir. Ninguna la puede suplir en esa función ordenadora que siempre ha tenido.

Abordaré aquí un esquema mínimo de la filosofía. Hablaré primero de su naturaleza, señalando su esencia y sus divisiones o partes. Añadiré su función social y, derivada de ella, su necesidad.

En seguida de eso resaltaré el carácter interpretativo de la realidad o hermenéutico de la filosofía. Luego hablaré de la filosofía como búsqueda de la

verdad, con la epistemología y la ontología. Y pasaré a hablar de ella como procuradora del bien, en la ética y la política, para desterrar la injusticia y la violencia, y alcanzar la justicia y la paz.

Con estos rasgos muy breves nos quedará claro, según espero, lo que es la filosofía misma, tanto en su aspecto teórico como en el práctico, y cómo puede servirnos, en un nivel muy elevado, pero al mismo tiempo, muy concreto y real. Porque es el conocimiento profundo de la realidad (natural y social) en el que nos movemos.

I. Sobre la filosofía en sí misma

1. Introducción

EN ESTAS LÍNEAS me propongo exponer algunas de las características de la filosofía: su naturaleza, su necesidad, su utilidad y su función en la sociedad. Después de eso trataré de plasmarlas en una filosofía orientada hermenéuticamente y, además, por la noción de analogía, de modo que resulte guiada por lo que llamo una hermenéutica analógica. Ahí se verá su rendimiento.

Se considera que la filosofía no tiene utilidad, pero cada vez más se ha cobrado conciencia de que la tiene, sólo que no de manera inmediata y visible, pero sí en la formación de las personas, de los ciudadanos. Es la que puede darles virtudes cívicas y promoverlas en ellos, las cuales son muy necesarias para el buen funcionamiento de la sociedad.

Virtudes como la participación ciudadana en los debates públicos, el interés por buscar el bien común

y no solamente el individual, son cosas que se necesitan para que una sociedad funcione bien, además de otras que son aledañas a ésas. Por eso hay que desplegar un poco las características de la filosofía, para apreciar mejor su valor.

2. Sobre la naturaleza de la filosofía

Para hablar acerca de la necesidad que hay de que la enseñanza de la filosofía forme parte de la educación ciudadana tengo que empezar por definir someramente la filosofía misma. De esta manera se sabrá qué es lo que aporta a la formación de los miembros de la ciudad. Hay, por lo demás, ideas falsas de ella, que conviene extirpar, para que nos quede claro qué es lo que es y qué es lo que busca y, por lo tanto, de qué manera puede ayudar a una sociedad como la nuestra, es decir, a nuestra ciudad, de modo que se vea la conveniencia de tomarla en cuenta para elaborar su constitución.

¿Qué es la filosofía? Ella fue al principio todo el saber científico; solamente se contra-distinguía de la teología.[1] Entre los griegos, el filósofo era médico, historiador, matemático, biólogo, jurista, etc. Pero poco a poco se fueron separando esos saberes e independizándose.

En la Edad Media había dos facultades principales: la de artes y la de teología. La de artes era la de filosofía, junto

[1]. Santiago María Ramírez. *El concepto de filosofía*. Madrid: Ed. León, 1954, pp. 54 ss.

con esas disciplinas que no pertenecían a la religión (las artes liberales: el trivio y el cuadrivio). Pero pronto empezaron a aparecer cátedras de medicina, de derecho, etc.

Fue ya en la modernidad cuando la filosofía se empezó a quedar con lo que restaba de las ciencias que se habían independizado de ella. Se fueron separado la física, la química, la medicina, la psicología, el derecho, la sociología y otras. En el regazo de la filosofía quedaban asignaturas que han permanecido hasta ahora, como la lógica, la epistemología, la ontología, la ética y la filosofía política. Así, la filosofía quedó en ser la que aportaba los principios más altos y estudiaba las causas más profundas de la realidad, tanto natural como social.[2] Por eso muchos la han visto como demasiado abstracta, pero, al ir a la raíz de la realidad, es la más concreta que puede pensarse.

Algunas ramas han querido todavía desprenderse, como la lógica, para ir a las matemáticas; la filosofía del lenguaje, para ir a la lingüística; la epistemología, para ir a la psicología o a la biología; sin embargo, han permanecido en el tronco filosófico. Otras ramas han quedado como una profundización de las que se han ido, por ejemplo la filosofía del lenguaje (que corresponde a la lingüística), la filosofía de las matemáticas, la antropología filosófica

2. Jacques Maritain. *Introducción general a la filosofía*. Buenos Aires: Club de Lectores, 1960, pp. 81 ss.

o psicología racional, la filosofía de la naturaleza o cosmología, la filosofía social y la filosofía política. Incluso han proliferado unas llamadas "filosofías de", como la filosofía de la literatura, la filosofía de la historia, la filosofía del derecho, la filosofía de la pedagogía, la filosofía de la medicina, etc.

Quedémonos, pues, con las que han permanecido en el tronco del árbol filosófico, que son la lógica, la epistemología, la ontología, la filosofía del hombre, la ética, la filosofía política y la estética. Son su parte principal y a ella se allegan las que hemos denominado "filosofías de", que pueden serlo de cualquier cosa (hasta hay filosofía del cine).

No en balde se han enseñado en el Bachillerato la lógica, la ética y la historia de las ideas filosóficas. Eso indica que son esenciales para la formación del hombre. La lógica enseña a pensar correctamente. Fue famosa en la modernidad la lógica llamada de Port Royal (de Arnaud y Nicole), que llevaba de suyo el nombre de *Arte de pensar*, con lo cual indica para qué sirve. Y la ética es la otra disciplina indispensable, porque orienta al hombre en la búsqueda del bien, así como la otra lo hacía en la de la verdad. Y la historia de las ideas filosóficas ayuda a ver el desarrollo que han seguido esos dos grandes ejes de la filosofía. Nos dan los rudimentos indispensables para conocer y entender las otras asignaturas filosóficas.

3. Sobre la necesidad de la filosofía

Eso por lo que hace a la naturaleza o esencia de la filosofía, que podemos, pues, definir como el saber de los principios más elevados y las causas más fundamentales de la realidad, tanto natural como social. Con las asignaturas que hemos enumerado y descrito: la lógica, la epistemología, la ontología, la antropología filosófica, la ética, la filosofía política y la estética. Son necesarias porque nos llevan al conocimiento de lo que somos y hacemos.[3]

En efecto, la lógica, después de darnos las leyes del pensamiento, nos hace pasar a preguntarnos por el conocimiento, es decir, nos conduce a la epistemología, ya que si la primera es el arte de pensar correctamente y con validez, uno se cuestiona en seguida por qué podemos alcanzar la verdad, y en qué medida nos es dable hacerlo. Es la teoría del conocimiento, de su rendimiento, alcances y límites. Y es muy interesante, porque después se distiende como filosofía de la ciencia, es decir, nos hace investigar la metodología y los supuestos filosóficos de las diversas ciencias. Por eso también se llamaba a la teoría del conocimiento epistemología general y a la filosofía de las ciencias epistemología especial. Lo cual es muy útil para el científico.

3. José Rubén Sanabria. *Introducción a la filosofía*. México: Porrúa, 1980, pp. 35 ss.

Luego, la misma epistemología nos mueve a inquirir por esa realidad que conocemos: qué formas y categorías contiene, con lo que se da paso a la ontología o metafísica. Es célebre la división de un maestro de la modernidad, seguidor de Leibniz, a saber, Christian Wolff, quien partía la metafísica en metafísica general u ontología, y metafísica especial, con tres apartados: cosmología o filosofía de la naturaleza, psicología racional o antropología filosófica, y teología natural o teodicea. En todo caso, nos hemos quedado, sobre todo, con la ontología, que nos entrega el mapa del ser, de la realidad, y con la antropología filosófica, que nos da la ontología de la persona, el diagrama de lo que es el ser humano. Esto último es muy necesario, porque, para saber qué comportamiento hemos de normar para el hombre, es preciso saber qué es él, conocerlo en sus rasgos esenciales, para así poder darle una ética, un derecho y una política que le resulten adecuados; de otra manera, estaremos hablando sin saber, meramente a priori, y dándole al hombre caminos que no lo conducen a donde deben.

Del lado de la ética surgen la filosofía social, la filosofía política y la filosofía del derecho. La filosofía social no es otra cosa que la ética social, la cual se distingue de la ética individual en que orienta a la construcción de una sociedad ordenada, justa y pacífica. A esa búsqueda del bien común tenía que adaptarse la filosofía política, que señalaba las formas de gobierno que son más convenientes, según la situación de la sociedad concreta. Y

de acuerdo con ese modelo de sociedad y de república, en un registro democrático, brotaba el derecho que se debía tener. Cada vez más se piensa que el derecho debe ser conforme a la ética, que las leyes tienen que ser morales para que tengan validez, es decir legitimidad además de legalidad. Hoy se reconoce la conexión del derecho con la ética, incluso su dependencia con respecto a ella. De modo que las leyes que no son justas no son leyes, y cabe la posibilidad de la desobediencia civil y, por supuesto, de la crítica al gobierno indecente.

De acuerdo con lo anterior se ve la conveniencia de que en la ciudad se propicie una cultura filosófica. La filosofía ha sido siempre la conciencia de la sociedad. Principalmente desde el punto de vista ético, ya que señala los derroteros de una ciudad moral, que marcha en busca del bien común y de la justicia.[4]

Y también hace la crítica política, a saber, de la manera como se rige y dirige la ciudad misma, para que no se aparte de ese bien común y caiga en la voracidad del bien individual, de los intereses creados. Y además hace crítica social, atendiendo a la manera en la que se despliega la economía, como lo hacía Marx; e incluso crítica de la cultura, como la que hacía Nietzsche, cuestionando la vigencia de las instituciones y la validez de su funcionamiento.

4. José Gaos. *Discurso de filosofía*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 1959, pp. 31 ss.

No se trata de criticar por criticar, o por sólo destruir, ya que la filosofía enseña a ejercer una crítica positiva y constructiva, para remediar las deficiencias y proponer o propiciar lo bueno que en la sociedad pueda y deba haber. Por eso es importante la filosofía, porque crea una masa crítica, inteligente y juiciosa, sobre todo en el juicio prudencial, que es el que más vigencia tiene en los asuntos humanos, tanto individuales como colectivos.

4. Sobre la función de la filosofía en la sociedad

Tal es el fundamento de la necesidad de que se promueva la enseñanza de la filosofía en nuestra ciudad, y que quede registrada en su constitución la exigencia de que se proteja y propicie la cultura filosófica, porque, en definitiva, es cultura ciudadana, civil. No en balde, para los romanos, el ciudadano, o *cives*, de donde venía *civismo*, era aquel a quien la filosofía le había enseñado a ser prudente, con esa prudencia política que lo hacía apto para elegir o ser elegido para los cargos públicos.

El gobernante debería ser el más interesado en conocer cuál es la finalidad de la sociedad, la cual es el bien común, y preocuparse por conocer ese bien común al que se tiende, pues de otra manera se tratará de un gobierno acéfalo, esto es, sin cabeza, y de una sociedad que camina sin rumbo adecuado. Y todo esto lo da la filosofía.[5]

5. Manuel Maceiras. *Para comprender la filosofía como reflexión hoy*. Navarra: Estella EVD, 1994, pp. 190 ss.

Solamente en un régimen tiránico o despótico se teme a la crítica social. Y para ella capacita la educación filosófica. Por eso es necesario proteger y fomentar la filosofía, para que se enseñe en nuestra sociedad y tengamos ciudadanos que participen en la democracia. Desde antiguo se hablaba de virtudes cívicas; ellas son las que mueven a los ciudadanos a participar activamente, lo mejor que les sea posible, en la conformación y construcción de la vida social de la ciudad, de su acción política, de su derecho conforme a la ética.

En una sociedad democrática se promueve la filosofía, tanto en su enseñanza como en su ejercicio, porque ayuda a tener mentes críticas positivas, es decir, que busquen el bien común de la ciudad y se opongan a todo lo que vaya en contra de él. Pero no por la crítica por sí misma, sino como reacción positiva al bien y negativa al mal, ya que de eso se trata la convivencia humana. Nos reunimos en sociedad, como decía Aristóteles, para satisfacer mejor nuestras necesidades, y eso implica la colaboración entre todos los estamentos de la ciudad, tanto en el trabajo como en la amistad; es en lo que se ve esa cohesión social. Y a ello ayuda mucho el conocimiento de la filosofía. Por eso es tan importante propiciar su enseñanza.

Se trata de una educación para la sociedad, una que contenga las asignaturas filosóficas principales. Son las indispensables, como la lógica, la ética y la historia de la filosofía. Ellas serán las formadoras de los ciudadanos.

Se requiere siempre la formación, y ésta es mejor en la medida en que sea más humanista y humanística. Son necesarias la ciencia y la técnica, que dan la referencia a la realidad; pero también es necesaria la filosofía, la cual da el sentido de esa labor, de la vida misma.

Decía Sócrates que la técnica es necesaria, pero la *phrónesis* o prudencia es la que la orienta, y ésta la enseña la filosofía a través de la ética. Por eso, para que no sean una ciencia y una técnica acéfalas, descabezadas, se requiere de la filosofía, la cual las orientará hacia el bien común de la sociedad, consistente en la realización de la justicia y la paz.

Y no solamente conviene que se enseñe la filosofía en las aulas, sean las del bachillerato o de la universidad, sino que también es conveniente que se difunda entre los ciudadanos, con la divulgación filosófica, que ha de correr pareja a la científica. Al principio del siglo xx el filósofo mexicano tenía incidencia en la sociedad, como se ve en Vasconcelos y Caso. Ahora es preciso recuperar esa incidencia, de modo que se busque la validez y la legitimidad, pero eso únicamente será factible si se promueve la educación filosófica, tanto formal como informal, en la difusión extensa de la misma.

Todo esto redundará en beneficio de nuestra ciudad y de nuestra sociedad. Ya ha pasado el tiempo de los positivismos, en los que sólo se valoraban la ciencia y la técnica. Ahora se es consciente de la relevancia de las humanidades, y entre ellas está la filosofía, que es la más elevada, pero al mismo tiempo la más concreta e

íntima, porque llega al individuo humano y, desde él, hasta lo más extenso de la sociedad política.

5. Las partes de la filosofía

Hemos hablado de algunas partes de la filosofía que ahora se consideran esenciales. Una de ellas es la lógica, otra es la epistemología, y se añaden la ontología, la antropología filosófica, la ética, la filosofía política y la estética. Veremos algunos rasgos de ellas.[6]

6. La lógica

Es la rama filosófica que nos enseña a pensar correctamente y a hacer argumentos válidos. Estudia el concepto, el juicio y el raciocinio. El concepto tiene como expresión el término; el juicio, el enunciado; y el raciocinio, el argumento. El concepto, a través del término, se esclarece con la definición, que da sus contenidos ideativos principales. Los juicios tienen cantidad, que puede ser universal o particular, y cualidad, que puede ser afirmativa o negativa; así, hay enunciados universales afirmativos, universales negativos, particulares afirmativos y particulares negativos. Se forma un cuadrado de oposiciones entre los juicios, de acuerdo con su cantidad y su cualidad, que los relaciona como contrarios, contradictorios, subcon-

[6]. Mauricio Beuchot. *Manual de filosofía*. México: Eds. Paulinas, 2011, pp. 7 ss.

trarios y subalternos. De acuerdo con ese esquema se pueden dar conversiones y contraposiciones entre los enunciados. En cuanto al argumento, se divide en deductivo e inductivo. El deductivo es principalmente el silogismo, pero éste puede ser categórico o hipotético, y aun adoptar otras formas, como el entimema, el epiquerema, el dilema y el sorites. La lógica también estudia los tópicos dialécticos, esto es, los razonamientos probables, y las falacias, que son como la cara negativa de los anteriores. Igualmente, analiza la inducción y su utilidad en los razonamientos, por ejemplo el de analogía.[7]

En la lógica se trataba antes la filosofía del lenguaje, que ahora tiene un estatuto propio.[8] En ella se estudian las teorías del significado. Se ven los distintos modos de significar, que son tres principales: el unívoco, el equívoco y el analógico. El primero es claro y distinto, completamente exacto y riguroso. El segundo es oscuro y confuso, completamente vago y ambiguo. Y el tercero ocupa un lugar intermedio, por lo que es muy útil. De ahí que se ha buscado una lógica analógica, es decir, una que ocupe el concepto de la analogía y utilice válidamente conceptos o términos borrosos, los cuales son la mayoría en la vida cotidiana.

7. *Ibid.*, pp. 37 ss.

8. *Ibid.*, pp. 21 ss.

7. La epistemología

Es la rama de la filosofía que estudia los alcances y límites del conocimiento.[9] Averigua si podemos conocer, en general, y, en particular, hasta dónde llega nuestra capacidad cognoscitiva. Le toca buscar la objetividad y la verdad, hasta qué punto podemos alcanzarlas. Examina el escepticismo, y trata de hacer ver que no tiene sentido. También examina el idealismo y el realismo, para que no sea ingenuo o dogmático, sino crítico, pero positivo. Igualmente, en forma de epistemología especial o filosofía de la ciencia, analiza qué tipo de conocimiento y de métodos tiene cada una de las ciencias, tanto formales como naturales y humanas o sociales.

8. La ontología

Es la metafísica, dividida en general y especial.[10] La general es la ontología, que examina qué elementos tienen todos los seres, que se requiere para que algo se considere realmente existente. Por ello contrapone el ser real al pensado o mental. También examina los modos del ser, por ejemplo, el ser en potencia y el ser en acto. Pasa a ver qué clases o categorías de ellos hay, señaladamente la substancia y los accidentes. En la tabla categorial clásica los accidentes son: cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, tiempo, lugar, situación y

9. *Ibid.*, pp. 51 ss.

10. *Ibid.*, pp. 67 ss.

hábito. Igualmente, aborda las causas, que en la teoría clásica son cuatro: material, formal, eficiente y final.

La metafísica especial constaba de cosmología, psicología racional y teología natural. Y es que, derivado del estudio de las causas, se tiene como componentes de los cuerpos la materia y la forma. Aquí surge otra rama que antes se llamaba cosmología y ahora filosofía natural. Además de esos elementos de los cuerpos, que son la materia y la forma, estudia las causas eficientes, que son como los motores del mecanismo del cosmos. La psicología racional o filosófica es ahora llamada antropología filosófica, y la veremos en el apartado siguiente. La teología natural es ahora la filosofía de la religión, que tiene su parte de la existencia de Dios, sus atributos y el gran problema de la teodicea, que es el de explicar la presencia del mal en el mundo (porque parece contradecir la existencia de un Dios con los atributos que la tradición le adjudica).[11]

9. La antropología filosófica

Es la filosofía del hombre. Estudia los distintos aspectos del ser humano.[12] Tradicionalmente se analizaba su cuerpo y su mente, que se veía como el alma. Ahora se estudia su base biológica y su psiquismo. Su naturaleza y

[11] *Ibid.*, pp. 187 ss.

[12] *Ibid.*, pp. 83 ss.

la cultura, es decir, también sus productos culturales. Y es que una antropología filosófica orientada con la hermenéutica analógica para explicar al hombre no atiende solamente a la parte biológica, como la unívoca, pero tampoco solamente a la cultura, como la equívoca, sino a las dos, pues ambas tienen relevancia en la explicación del ser humano.

10. La ética

La antropología filosófica nos brinda el conocimiento del hombre, el cual es indispensable para saber qué ética le podemos asignar.[13] Ya pasó el tiempo en el que se veía esto como un paso en falso, a saber, la falacia naturalista, que consiste en pasar del ser al deber ser. En efecto, es preciso conocer la naturaleza humana para saber qué normas éticas le convienen. Pues la ética no es meramente descriptiva, sino prescriptiva o normativa. Además, no se queda en una ética formal, vacía, de pura obligación, sino que es, además, una ética material, esto es, con contenidos valorativos o axiológicos. En efecto, los valores son los que nos mueven, no la sola obligación. Además, ahora ha cundido mucho la ética de virtudes, que acompaña bien a las normas o leyes éticas, pues las virtudes las ponen en práctica y las llevan a lo concreto.

13. *Ibid.*, pp. 99 ss.

11. La filosofía política

De acuerdo a ese conocimiento del hombre del que hemos hablado, no solamente surge la ética, sino además la política y el derecho.[14] Por eso la filosofía política tiene el papel de buscar qué tipo de estado es el más conveniente, como el democrático. Qué tipo o forma de gobierno es la adecuada, pues hay varias de ellas, como la monarquía, la aristocracia y la democracia, y ahora se prefiere esta última. En todo caso, esta rama orienta hacia el bien común, y, en el republicanismo, también enseña las virtudes cívicas, que son las que se requieren para que el ciudadano sea en verdad responsable y participativo.

También de acuerdo con el conocimiento que la antropología nos dio acerca del hombre, y en consonancia con la ética, surge la filosofía del derecho.[15] Pues cada vez más se acepta que el derecho tiene que estar de acuerdo con la ética, tiene que ser moral, pues una ley injusta no puede aceptarse como válida, de hecho se contradice a sí misma. Es la idea de los derechos humanos, que corresponden a los que antes se llamaban derechos naturales. Ahora se ha perdido el miedo a hablar de un derecho natural, el cual refleja la naturaleza humana encontrada por la antropología filosófica o filosofía del hombre, y a ella se tienen que ajustar los derechos positivos.

14. *Ibid.*, pp. 131 ss.

15. *Ibid.*, pp. 115 ss.

12. La estética

Es la rama de la filosofía que se ha ocupado de la belleza, tanto natural como artística, y sus condiciones.[16] Ahora no se busca sólo la belleza en el arte, sino lo impactante; por eso en la actualidad más bien se habla de filosofía del arte, la cual estudia lo que buscan los artistas en su práctica, analiza cuáles son los procesos psicológicos del mismo y observa las condiciones sociales en las que viven los artistas y producen sus obras. Sin embargo, en la estética clásica se buscaba la belleza y sus condiciones, así como sus formas, y se ponían tres requisitos para que algo fuera bello: completitud, proporción y esplendor o brillo. Allí se encuentra la proporción, es decir, la analogía, por lo que la obra de arte era considerada como analógica. El esplendor era una especie de brillo que adquiría el objeto bello por la armonía de sus formas.

Tal es el bosquejo de la filosofía y sus partes principales. Como se ha dicho, han proliferado las "filosofías de", que sería demasiado prolijo abordar. Ejemplos de ellas son la filosofía de la educación, la filosofía de la historia, la filosofía de la literatura, y muchas más. Pero baste con lo que hemos expuesto del tronco filosófico y sus ramas más importantes.

16. *Ibid.*, pp. 173 ss.

13. Una filosofía con orientación hermenéutica y analógica

Recientemente la hermenéutica ha adquirido una presencia muy fuerte en el panorama filosófico. Era algo necesario, pues la hermenéutica es la disciplina de la interpretación de textos, tanto escritos, como hablados y actuados. Y estábamos en un tiempo en el que ya nadie entendía a nadie. Por eso se ha vuelto necesaria.[17]

Pues bien, la hermenéutica sirve para interpretar a los seres humanos, algo muy necesario en la comunicación. Sin embargo, la hermenéutica se ha visto distendida por dos fuerzas contrarias, una, la de la pretensión de univocidad, es decir, de un significado preciso y exacto en nuestras comunicaciones. Otra, la de la equivocidad, que es el vencimiento y abandono a lo impreciso e inexacto, a la total ambigüedad en la comunicación.

Lo primero no pasa de ser un ideal, las más de las veces inalcanzable, pues en nuestra comunicación ordinaria predomina la inexactitud, vivimos y avanzamos a pesar de ella. Y lo segundo es un desastre, pues el desbarrancarnos hacia la ambigüedad más grande es como renunciar a la comunicación adecuada, hundirnos en el subjetivismo, el relativismo y el escepticismo.

[17]. Mauricio Beuchot. *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: FCE, 2008, pp. 48 ss.

Por eso hace falta rescatar un concepto que ha sido olvidado, o por lo menos preterido, que es el de la analogía. El significado analógico no pretende la univocidad, pero tampoco se derrumba en la equivocidad; se mantiene en un lugar intermedio, oscilando hacia un lado y hacia el otro, quizá más proclive a la equivocidad, porque en la analogía predomina la diferencia.[18]

De esta manera tenemos una hermenéutica analógica, en la que, a diferencia de la unívoca, se acepta más de una interpretación como válida, pero, a diferencia de la equívoca, no todas o prácticamente todas, sino un grupo de ellas y, además, jerarquizadas en un orden descendente, de modo que haya algunas que son mejores y otras peores, hasta que se llega a un punto en el que son equívocas o inválidas.

Esta hermenéutica tiene que ser expuesta y desarrollada aparte. Lo haremos en el capítulo siguiente. Ahora sólo he querido presentar sus rasgos más imprescindibles. Más adelante habrá la oportunidad de dar una idea un tanto completa o, por lo menos, suficiente, de la misma.

14. Conclusión

Decía Aristóteles que incluso para negar la filosofía se requería filosofar. Lo cual demuestra que ella es necesaria y consubstancial al hombre. Hay

18. *Ibid*., pp. 139 ss.

una filosofía que se ha llamado perenne. Es la que los grandes filósofos han buscado y han ido hilvanando. Ésa es la empresa en la que los filósofos nos hallamos involucrados. Tenemos que aportar nuestro grano de arena a esa magna construcción.

II. La verdad y la realidad en la filosofía

1. Introducción

Pensamos la filosofía como búsqueda de la verdad, como un trabajo del intelecto para llevar al conocimiento, lo más confiable que se pueda lograr y, por consiguiente, para llegar a la realidad. La búsqueda de la verdad se ha asignado tradicionalmente a la epistemología. Y el contacto con la realidad a la ontología. Por eso hablaremos aquí un poco de las dos. En ambos campos está volviendo el realismo, después de tanto tiempo de idealismo y hasta de escepticismo. Conviene, pues, atender a ellas.

Por eso aquí presentaré algunas posturas principales ante el problema del conocimiento, con los dos extremos de un realismo dogmático e ingenuo, contrastado con un escepticismo rotundo y obtuso; pero, entre ellas cabe un realismo crítico, el cual no padece la pretensión de un realismo acrítico ni la derrota de

un escepticismo completo, el cual tiene como otra de sus formas el relativismo excesivo que encontramos en nuestro tiempo. Llegaremos a una postura abierta pero seria, defendible ante las posturas de hoy en día y que, además, le dará a la filosofía una nueva significación.

2. Posturas epistemológicas principales

La crítica del conocimiento ha llevado a diversas posturas. A algunos los ha conducido al escepticismo, a otros al dogmatismo, a otros a una postura intermedia. Los escépticos se han convencido de la imposibilidad de un conocimiento seguro, y han adoptado diversas modalidades. Un tipo de escepticismo, el más fuerte, es el llamado pirrónico, en honor a Pirrón de Elis. No es cognitivista, por lo cual es el más honesto. Pirrón buscaba la *ataraxia*, o paz del alma, para lo cual prefería evitar el desasosiego de tener que juzgar. Practicaba la *isosthéneia*, esto es, la equivalencia o equipolencia de las opiniones, y por ello realizaba la *epojé*, esto es, la suspensión del juicio. En cambio, el otro tipo de escepticismo es el llamado académico, en honor de los seguidores de la academia platónica, como Arcesilao, Carnéades, etc. Ellos practicaban la duda, con lo cual eran cognitivistas y por lo mismo no eran auténticos escépticos, sino sólo a medias. La duda no es suspensión plena de juicio, sino temporal, amañada, ya sea duda metódica, o de la que se quiera. A diferencia de ellos, los pirrónicos no daban ni aceptaban argumen-

tos, ni siquiera los suyos; los académicos, como el más célebre de ellos, Descartes, buscaban argumentos, como el del *cogito ergo sum*. Ese argumento los sacaba de la duda y los colocaba en el conocimiento cierto.[1]

También se puede hablar de un criticismo, que no llega al escepticismo, sino que pone en tela de juicio los alcances y límites del conocimiento, para analizarlos, y lo principal que desea evitar es el realismo ingenuo. El realismo ingenuo cree en el conocimiento sin preguntarse siquiera si es posible que pueda errar. O la fuerza misma de los errores no lo hace titubear. En cambio, cuando el criticismo arroja como resultado un realismo, se trata de un realismo crítico, bien cribado por la sospecha de su falibilidad. El realismo sostiene que existen las cosas exteriores a nosotros, y que podemos conocerlas. Al realismo se opone el idealismo, para el cual las cosas son producto de nuestro conocimiento y, por lo mismo, son interiores a nosotros; todo conocimiento es de ideas, no de cosas.

El racionalismo y el empirismo se refieren a énfasis en los modos de conocer: la razón o la experiencia (la *empirie* o conocimiento sensible). El racionalista puede ser realista, como Leibniz, o puede ser idealista, como Descartes, Spinoza, Kant y Hegel. El empirista puede

1. Mauricio Beuchot. "Sobre algunos aspectos de la 'argumentación' del escepticismo" en *Analogía*. México. Vol. 2 núm. 3, (1988), pp. 83 ss.

ser realista, como Locke, o puede ser idealista, como Berkeley. Quizá el mejor planteamiento del problema del conocer sea el que nos propone Roderick Chisholm, tomado de Platón, a saber, cómo pasamos de la opinión verdadera al conocimiento pleno;[2] cómo pasamos de la mera opinión, la cual todavía no puede tomarse como conocimiento comprobado, al conocimiento que está fuertemente garantizado o fundamentado. Por eso se ha hablado de fundacionistas y antifundacionistas en la teoría del conocimiento. Me parece que una postura fundacionista moderada es la mejor, como la de Ernesto Sosa.[3]

Además, también me parece que lo más aceptable es un realismo crítico; ajeno al escepticismo y al idealismo, y que conjunta tanto los sentidos como la razón. No conviene un realismo ingenuo, pues hay muchos datos que nos mueven a ponerlo en crisis (los errores, tanto de los sentidos como de la razón, las limitaciones de la razón frente a las cosas de la vida, etc.). Hay que cribar el realismo para que sea crítico, para que, después de un análisis de nuestras facultades cognoscitivas y sus procesos, podamos ver sus alcances y límites.

2. Roderick. M. Chisholm. *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1966, pp. 5 ss.

3. Ernesto Sosa. "Más allá del escepticismo, a nuestro leal saber y entender" en *Cuadernos de documentación filosófica*. Rosario, Argentina. Año 1, núm. 1 (1993), pp. 33 ss.

3. Alcance y límites del conocimiento

Para evitar una postura realista ingenua y para sortear, también, el escepticismo, el subjetivismo y el relativismo, hemos de adoptar una postura realista crítica. No es lo mismo que el criticismo tal cual, por ejemplo el de Descartes, que, si no se tiene cuidado, conduce a un idealismo. Es un realismo crítico, es decir, se parte del supuesto o hipótesis de que podemos conocer la realidad, y después, críticamente, vamos buscando los límites de ese conocimiento.[4]

No partimos de la hipótesis de que no podemos saber si conocemos o no conocemos, porque esto es autorrefutante, en el sentido de que si partimos de la hipótesis de que no conocemos, estamos partiendo en realidad de la hipótesis de que conocemos, a saber, que conocemos nuestro desconocimiento de las cosas. Tampoco podemos partir de una postura escéptica, en la que francamente suponemos no conocer de ningún modo, porque de ella no se sale; ni de la hipótesis idealista, porque nunca llegaríamos a la realidad. Si partimos de una postura idealista, nos encerramos en ella y nunca tendremos una puerta hacia el realismo. Para adoptar la hipótesis realista podemos acudir al argumento de Apel, de la contradicción performativa, o autorrefutación

4. Mauricio Beuchot. *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad*. Neuquén, Argentina: Editorial Círculo Hermenéutico, 2013, pp. 21 ss.

práctica o pragmática, que está implicada en el negar de entrada el conocimiento, pues con ello se lo está afirmando. Es como la autorrefutación del escéptico, según Russell, el cual, al decir "Nada es cierto", ya al menos señala algo como cierto: que nada lo es. Wittgenstein añadió, más tajantemente, que el escepticismo es ininteligible, no tiene significado. Es una proposición metafísica y, como todas ellas, no tiene sentido.

Y es que, incluso para decidir si nuestra razón puede conocer, tenemos que usar la razón; para ponerle límites a la razón, hemos de hacer uso de la misma razón. Pero demostrar (directamente) que la razón es de fiar, es algo que implica circularidad. Por eso no tratamos de demostrar la validez de nuestro conocimiento, nuestro realismo, sino criticarlo, o analizarlo, para encontrar sus límites, y para ello necesitamos usar la razón, la presuponemos.

También el subjetivismo y el relativismo se autorrefutan de modo parecido. Decir que todo es subjetivo es decir que hay por lo menos algo objetivo, a saber, que todo es subjetivo. Y decir que todo es relativo implica que también es relativo que todo es relativo, esto es, que esconde algún absoluto; pues, en definitiva, decir que todo es relativo es ya proclamar un absoluto, al menos uno. Si todo es relativo, también es relativo que todo es relativo; esto es, tiene que admitirse algo absoluto. Y se abre la puerta a lo absoluto, o a los absolutos, en el sentido en que hablamos de verdades

absolutas o de valores absolutos. Pero tendríamos la ventaja de que los absolutos son muy pocos: algunas ideas o principios y algunos valores.

Cuando Wittgenstein dice que la postura escéptica es ininteligible,[5] se refiere a que no podemos partir de una postura escéptica, pues ya de antemano estamos conociendo algo, por limitado que sea, y aun para plantear una suspensión del juicio (como en el escepticismo pirrónico) o la duda (como en el escepticismo académico) se necesita usar la razón, esto es, conocer; con lo cual se autocancela nuestra pretensión de escepticismo o de duda.

Una postura suficientemente criticista es la del realismo crítico, en el cual asumimos (o postulamos o conjeturamos) que conocemos la realidad, y vamos revisando sus límites y lagunas. Se suele considerar que partir del realismo es ingenuo, pero partir del no-realismo es un callejón sin salida, igualmente ingenuo. En cambio, partir de la hipótesis del realismo, e irla contrastando, es menos ingenuo y más crítico. Incluso para ponernos en una postura escéptica, idealista, subjetivista o relativista, se requiere de la presunción del realismo.

Es la abducción, de la que habla Peirce; es la actitud espontánea y natural, que, por experiencia, captamos

5. Alejandro Tomasini Bassols. *El pensamiento del último Wittgenstein*. México: Trillas, 1988, pp. 51 ss.

en nosotros.[6] Hasta para negar el conocimiento o poder dudar, hacemos una abducción. Y la abducción es conocimiento, aun cuando sea limitado y conjetural. Es un conocimiento suficiente. Incluso de acuerdo con los presupuestos pragmatistas de Peirce, la abducción nos hace conocer, nos lleva al realismo, por limitado y cuestionable que sea. La abducción nos hace adoptar la mejor hipótesis, y es mejor hipótesis pensar que conocemos porque nos abrimos a la realidad (realismo) que por considerar que lo hacemos desde nuestro interior epistémico (idealismo). No necesitamos un fundacionismo fuerte, basta con que podamos ir corrigiendo nuestras conjeturas al paso de la experimentación (de modo muy semejante al de Popper).

Más aún, se trata de un realismo de tipo perspectivista, como el que encontramos en Nietzsche, que no lo pensó como relativismo; es parecido al raciovitalismo de Ortega, que no se reduce a puro voluntarismo, sino que da su lugar a la razón; y como el realismo pragmatista de Putnam, que no niega los objetos ni los hechos, sino que los hace depender, en su disposición, de nuestro conocer, de nuestros marcos conceptuales. (A veces nos parece excesivo el que Putnam niegue cualquier propiedad intrínseca en las cosas, o no epistémica, y a veces nos parece que dice una trivialidad: que conocemos las

6. Sara Barrena. *La razón creativa. Crecimiento y finalidad del ser humano según C. S. Peirce*. Madrid: Rialp, 2007, pp. 80 ss.

cosas desde perspectivas, contextos, puntos de vista. Esto último, con tal de que no se exagere, podemos aceptarlo.)

4. La saludable crisis epistemológica

Así, pues, mucho de lo que consideramos en la filosofía reciente tiene que ver con la epistemología. Pasemos, pues, al aspecto epistemológico, en relación con la hermenéutica. La epistemología general o gnoseología es la teoría del conocimiento. Es la que nos hace conocer el conocer, esto es, aprender los procesos del conocimiento y su estructuración, para reflejarlo o plasmarlo en el alumno.

Nos hace entender que hay un nivel sensorial, otro imaginativo y otro intelectual.[7] En el primero, obtenemos los datos que nos proporcionan los sentidos, es el lado empírico. Después, esos datos son filtrados por la imaginación, que los alambica para que puedan llegar al nivel intelectivo. Pasan de lo concreto a lo abstracto. Es un proceso de abstracción.

Pero también pasamos del intelecto a la razón, esto es, a lo discursivo. Así, pasamos de los conceptos a los juicios, y de éstos al raciocinio. Partimos de una hipótesis, o prospecto de juicio. Es un juicio condicional, un

[7]. Mauricio Beuchot. *Epistemología y hermenéutica analógica*. San Luis Potosí: Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2011, pp. 22 ss.

juicio prospectivo. Y vamos quitándole las condiciones, cumpliendo los condicionamientos, hasta hacerlo un juicio categórico. Quitándole lo hipotético para hacerlo apodíctico, indicativo. Este razonamiento tiene la estructura de un juicio condicional, con antecedente y consecuente. Por *modus ponens*, si se cumple el antecedente, se cumple el consecuente; es decir, lo descondicionamos y lo hacemos categórico, apodíctico. Incluso el silogismo puede verse como juicio hipotético, en el que las dos premisas, unidas por la conjunción, son el antecedente y la conclusión es el consecuente, que resulta de la condicional.

Esto nos hace ver que el elemento principal del conocimiento es el juicio. En efecto, el nivel del concepto es preparatorio para el juicio, y el nivel del raciocinio es desarrollo del juicio, concatenación de juicios de modo que haya inferencia. En este ámbito del raciocinio el juicio se desarrolla desdoblándose. Esto es, se puede hablar de juicios inmediatos y de juicios mediatos. Los primeros son los que conocemos como categóricos, simples y directos. Los juicios mediatos son los que tienen un término medio, que funciona como gozne para vincular el sujeto con el predicado en la conclusión, es el que conecta las premisas con la conclusión, el antecedente con el consecuente.

Pues bien, esto es lo que nos hace ver la hermenéutica en la epistemología. La importancia que tiene el juicio en ella. Por algo Aristóteles llamó *Peri hermeneias* a su tratado sobre el juicio, era un tratado *De*

la interpretación. Pero, según una hermenéutica analógica, el juicio más complejo es el juicio prudencial, el de la *phrónesis*. Por eso una hermenéutica analógica lleva a una epistemología de virtudes, pues los actos se estructuran en hábitos, y éstos se constituyen como virtudes.

Ahora está muy presente la epistemología de virtudes. Hay toda una corriente, que tiene a Ernesto Sosa como uno de sus pilares.[8] Esta epistemología promueve ciertas virtudes epistémicas o cognoscitivas, como la parsimonia en la observación o experimentación, la creatividad en las hipótesis, la solidez en la argumentación, etc. Incluso se han rescatado las virtudes aristotélicas, de la prudencia, el intelecto, la ciencia y la sabiduría, por ejemplo, gracias a esa corriente o escuela que está tan presente en la actualidad. Y estas virtudes son maneras de estructurar los juicios.

El intelecto nos da juicios que funcionan u operan como premisas. Incluso como principios (de no contradicción, de tercio excluso, de causalidad…), que se captan como juicios inmediatos. Servirán de apoyo a las inferencias o razonamientos. La ciencia opera como descondicionalización de los juicios mediatos, que, según se ha dicho, pueden revestir la forma de juicios hipotéticos condicionales. La sabiduría es, precisamen-

[8]. Carlos Pereda y Margarita María Valdés. "Introducción" a E. Sosa. *Conocimiento y virtud intelectual*. México: UNAM-FCE, 1992, pp. 14 ss.

te, la que conoce esos principios supremos que rigen nuestro conocer, y los guarda tanto en la lógica como en la ontología. Por lo que hace al juicio prudencial, es muy complejo. La prudencia es una virtud teórica, pero concernida con la práctica. Tiene que ver con lo concreto y movedizo, de ahí su dificultad. Tiene como propio la deliberación, que consiste en sopesar los pros y los contras de una acción. Después de la deliberación se llega a la decisión, que es, justamente, el juicio prudencial.

Como se ve, el juicio es el elemento fundamental del conocimiento; por tanto, es lo más central en La epistemología, y las virtudes epistémicas se despliegan para elaborarlo y desarrollarlo lo más posible.

Una hermenéutica como la que José Luis Jerez y yo promovemos nos puede dar la ocasión de formar el juicio adecuadamente, tanto el juicio teórico o sapiencial como el práctico o prudencial. Eso corresponde a las virtudes que este instrumento conceptual nos proporciona, en una epistemología de virtudes como la que se viene desarrollando recientemente en la filosofía analítica.

5. Una racionalidad analógica

Se nos han presentado varios tipos de racionalidad, por lo cual la racionalidad no es un término unívoco. Tampoco puede ser equívoco, ya que no hay cosa más opuesta a la equivocidad que la razón; precisamente la usamos para disminuir lo más que podamos la ambigüedad, la vaguedad, la equivocidad. Es lo que nos permite

eludirla, aunque no alcancemos la univocidad plena. Por eso se plantea una racionalidad que no tenga las pretensiones de la racionalidad unívoca, pero tampoco la inconsistencia de una "racionalidad" equívoca; es la racionalidad analógica, acorde con la analogicidad de la razón misma, esto es, con la multivocidad no equívoca de los modos en los que la razón se cumple y se realiza. Así, la racionalidad humana es analógica, por lo cual está llamando a una hermenéutica analógica que sea acorde con ella también. Ha intentado ser unívoca, como en el cientificismo de la modernidad; pero, justamente por no alcanzar siempre esa univocidad, se ha caído últimamente (en la posmodernidad) en un equivocismo (o relativismo extremo) que no es otra cosa sino irracionalismo.

Así, una racionalidad analógica nos ayuda a evitar un pensamiento unívoco, exactamente como el de la modernidad, tanto en el racionalismo (la deducción) como en el empirismo (la inducción), y nos lleva a algo más hipotético (la abducción), y entre una hipótesis y otra decidimos cuál es mejor no tanto por lógica formal, sino por *phrónesis*, por prudencia, considerando cuál de ellas es más fértil, más rica o abarcadora, más apegada a los hechos, etc.[9]

Pero, también, la racionalidad analógica nos ayuda a evitar un pensamiento equívoco, precisamente como

9. Mauricio Beuchot. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*. México: UNAM, 2015, pp. 33-35.

el de muchos en la posmodernidad, que se quedan sin ningún procedimiento metodológico y sin ningún criterio de validación epistémica, y todo lo abren en demasía, cayendo en un relativismo extremo, que conduce al subjetivismo y, a la postre, al escepticismo.

La hermenéutica analógica nos da una *racionalidad analógica*, la cual es abierta, pero lo suficientemente rigurosa y objetiva como para dar cuenta de los textos que leemos y los hechos que tratamos de explicar. No es una racionalidad como la que conlleva una hermenéutica unívoca, a saber, demasiado rígida y reduccionista, pero tampoco es una racionalidad como la que acompaña a una hermenéutica equívoca, demasiado abierta e irreductible. Es un equilibrio proporcional, una mediación entre las dos anteriores.

Ésta es la racionalidad que creo que se requiere para nuestro tiempo. Ciertamente hay una racionalidad, pero no es unívoca, sino analógica; admite diversas modalidades. Por lo pronto, tiene una forma abductiva, otra inductiva y otra deductiva. Y admite casos en los que se conjuntan la comprensión y la explicación. De esta manera, es una racionalidad más abierta que la del racionalismo univocista moderno, pero no tan abierta como pretende serlo la del relativismo equivocista posmoderno. Estos dos extremos llevan a la muerte de la razón, en un caso por anquilosamiento, en el otro por desintegración.

Además, una hermenéutica analógica va muy bien con la racionalidad práctica, ya que la *phrónesis*, que es

el instrumento principal para la praxis, consiste en la proporción, y la proporción es analogía. Por ello, una racionalidad acorde con la *phrónesis* tendrá que ser eminentemente analógica, por lo mismo que se basa en la proporción. En efecto, si la *phrónesis* tiene que ver con la disposición de los medios para alcanzar los fines, se trata de encontrar los medios proporcionados para el fin que se desea lograr. Además, si la *phrónesis* es la sensibilidad para el término medio, para el equilibrio de las acciones, esto requiere sentido de la proporción. Y, si la *phrónesis* es la sabiduría de lo concreto, contingente y mudable, es la conciencia del contexto, para lo cual se requiere proporción. Y es también la analogía la que guía la deliberación, pues es equilibrar los pros y los contras, para encontrar la mejor curva de acción a seguir hacia algo. Finalmente, la deliberación, como parte de la retórica, tiene como instrumento principal el argumento por analogía, por el ejemplo, el paradigma, todo lo cual es icónico, y lo icónico es analógico. Tenemos, pues, una presencia fuerte de la hermenéutica analógica en la *phrónesis*, y esto nos confirma la relevancia de una racionalidad analógica, tanto para la razón teórica como para la razón práctica.

Por esta línea llegaremos a un realismo analógico, el cual ha sido perseguido por Jerez y por mí, pero también por muchos ya que quieren perspectivas más prometedoras en el campo de la filosofía, después de mucho tiempo de crisis que ha sido más bien de impasse entre las corrientes en boga (y en pugna).

6. El realismo analógico

¿En qué consiste este realismo? José Luis Jerez lo expone bien en su libro, que alcanza una nueva edición, señal de que está respondiendo a las expectativas e inquietudes de nuestro tiempo.[10] Hemos estado en un tiempo de demasiado relativismo, lo que podemos llamar equivocismo. Ya hace falta un nuevo realismo, que no quiere ser unívoco, pero tampoco puede ser equívoco, tiene que ser analógico.

Este realismo es analógico porque no pretende regresar al unívoco de la modernidad, sobre todo al de algunas vertientes de la filosofía analítica, como lo fue el positivismo lógico. Allí se tenía un realismo "científico", bastante directo, inmediato e ingenuo.

Éste es un realismo que ya ha pasado por la saludable experiencia de la crisis, tanto de la moderna como de la posmoderna, es decir, se trata de un realismo crítico, y por eso mismo, nada ingenuo.

Si el idealismo se plantaba en el sujeto y el realismo demasiado duro nada más en el objeto, este realismo analógico se da más bien en el encuentro de hombre y mundo, de sujeto y objeto, pues hay cosas que pone el sujeto en el objeto, como los colores.

Señala un cierto isomorfismo entre el sujeto y el objeto, a saber, hay cosas que el sujeto ya está informado

10. J.L. Jerez. *Introducción al realismo analógico*. Buenos Aires: Ed. Círculo Hermenéutico, 2015.

para ver, y otras que solamente le vienen del objeto. Es como un punto intermedio, en el cual se encuentran el uno con el otro, y no se presupone sólo el uno o el otro.

Así, estamos huyendo del realismo unívoco, según el cual todo está dado de antemano, sin ninguna intervención del cognoscente; pero, también, del realismo equívoco, que no es ningún realismo, sino un relativismo tan fuerte que nos aprisiona de nuevo en el idealismo.

Es un realismo aristotélico, pero con la cautela de Hilary Putnam, de que no está ya totalmente dado sin el sujeto, ya que el sujeto pone algo, sus aparatos perceptuales y sus marcos culturales;[11] pero eso no llega a acabar con una realidad que ya se da independientemente del hombre. No es tan dado como el realismo científico del positivismo lógico, que es el que atacaba Putnam, ni tan construido como a veces da la impresión que es el realismo de este connotado analítico. Quizá más bien se coloca del lado de John Searle,[12] pero con más atención al cognoscente.

Además de ser crítico, es un realismo que no se precia de ser unívoco, porque el realismo unívoco

11. Hilary Putnam. "Aristotle after Wittgenstein" en *Modern Thinkers and Ancient Thinkers*; ed. R. W. Sharples London: University College, 1993, pp. 117 ss.

12. John Searle. "¿Existe el mundo real? Primera parte: los ataques al realismo" en *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós, 2004, pp. 159-184.

es viejo, el de la modernidad, sobre todo el del positivismo, ese realismo científico que sólo admitía una única descripción de la realidad, y condenando las demás a ser falsas todas ellas. Pero tampoco un realismo equívoco, que es el de la posmodernidad, para la cual prácticamente todas las descripciones de la realidad son válidas, pues no hay criterios para determinar cuál es verdadera y cuál falsa. En cambio, un realismo analógico se coloca en el medio de esas dos corrientes, tendiendo a la realidad pero permitiendo varias descripciones de la misma como válidas y complementarias, mas, sin embargo, evitando caer en la permisividad del realismo equívoco, para el que casi todas son válidas indiscriminadamente.

Eso lo logra aplicando la analogía de proporcionalidad, que aglutina e iguala en lo posible las diferentes descripciones o interpretaciones de la realidad; pero, además, aplicando la analogía de atribución, logra establecer una gradación jerárquica entre las descripciones o interpretaciones, las cuales, por más complementarias que sean, unas serán mejores que otras, es decir, más adecuadas.

7. Conclusión

Una epistemología realista nos obliga a defender la filosofía como búsqueda de la verdad. Ella, además, nos permite tener una ontología realista, es decir, una visión de las cosas como subsistentes en la realidad, como

bien asentadas en la naturaleza. Es cierto que hay procesos, que hay devenir, es decir y en definitiva, que hay relaciones en el universo. Pero éstas se dan entre cosas, entre substancias. De modo que nuestro mundo se compone de substancias y relaciones, de cosas en conexión.

Eso nos da un mundo habitable y manejable, donde podemos estar y movernos con holgura y sosiego. Nos provee la capacidad de saber a qué atenernos, porque eso es lo que necesitamos para vivir, para llenar nuestra existencia. Y esto es uno de los resultados del filosofar, un beneficio de la filosofía. De otra manera, serviría para muy poco. Es algo en lo que ella nos tiene que ayudar en la práctica, sobre todo dentro de la sociedad.

III. *Filosofía para la justicia y la paz*

1. Introducción

Además de buscar la verdad en filosofía, buscamos el bien. Aquello es lo propio de la epistemología y de la ontología, esto es lo propio de la ética o filosofía moral. Por eso, después de haber visto cómo buscamos la verdad en la filosofía, conviene pasar a ver cómo se busca en ella el bien. Así, eso corresponderá a la realización de la justicia y la paz en la sociedad.

Y esto lo hacemos en la ética y en la filosofía política, que son las que más se enfocan hacia la sociedad. Es bueno aplicarlas a problemas candentes de la misma, como son la búsqueda de la justicia y de la paz, eliminando la desigualdad y la violencia. Es algo que nos toca reflexionar, como filósofos. No podemos encerrarnos en nuestra torre de marfil, hay que salir a la intemperie de los problemas, ponerse a buscar respuestas para ellos, ya que es lo que el pueblo esperaría de

nosotros, para no seguir viéndonos como especialistas alejados de la realidad cotidiana y envueltos en un mundo ideal que no se corresponde con el real.

2. La ética y la política

La ética o filosofía moral es la rama de la filosofía que estudia el comportamiento humano desde el punto de vista del bien y del mal en nuestra vida individual y social; trata de ver las razones por las que hacemos esto o aquello, acciones que tienen repercusión en los demás y, por consiguiente, una responsabilidad.[1] Se trata de una responsabilidad moral, no jurídica; es decir, se relaciona con nuestra conciencia moral, no con un juez o un policía.

Así, pues, si la ética es la disciplina filosófica que tiene que ver con lo que pensamos que debemos hacer, esto es, cómo debemos actuar, resulta que toda sociedad tiene su ética o, si se prefiere, su moral. Precisamente empezamos a hacer verdadera filosofía moral o ética cuando cuestionamos esa moral recibida, para adoptar ciertas cosas de ella y cambiar otras. Esa filosofía moral o ética ha sido siempre una de las principales ramas de la filosofía. De ahí su importancia.

El haber sido planteados en el pasado, y haber intentado darles respuesta, es una riqueza de expe-

1. Bernard Williams. *Introducción a la ética*. Madrid: Cátedra, 1982, pp. 24-26.

riencia que nos queda. Es la historia como maestra de la vida, según la frase de Cicerón; sobre todo porque la experiencia nos hace aprender de los errores mismos, y, mucho más, de los aciertos que en ella encontramos.

Siendo la ética un saber tan fundamental, por lo necesario que es para el hombre, y siendo una de las áreas en las que más se ha trabajado filosóficamente, su historia es muy rica, y atender a ella muy benéfico y aleccionador. Espero colaborar a esto con el presente trabajo.

Como se sabe, la metafísica, basándose en la ontología y, sobre todo, en la aplicación de ésta a la persona, que es la antropología filosófica o filosofía del hombre, está en la base de la ética. En efecto, según la idea del hombre que se tenga, será la ética que se adopte para él. Hasta hace poco se hablaba de que, al basar la ética en la filosofía del hombre, se cometía una falacia naturalista (Hume, Moore, etc.), de obtener el deber ser a partir del ser, o la valoración a partir de la descripción; pero recientemente ha habido conciencia de que no hay tal y de que, al contrario, tiene que darse ese proceso (Ricoeur, Putnam, Dussel, Moulines, etc.), pues es lo que hacemos continuamente. Por tanto, ya no se hace ese reparo, y más bien se exige que la ética vaya basada en una descripción de lo que se cree que es la naturaleza del hombre o, por lo menos, la condición humana.[2]

2. Hilary Putnam. *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*. Barcelona: Paidós, 2004, pp. 166-167.

Ahora bien, la ética impregna la filosofía política y la filosofía del derecho. En efecto, la vida social o política tiene que darse en los márgenes de la moralidad, y el derecho está supeditado también a la ética, ya que una ley inmoral se autorrefuta, se autodestruye.

Por otra parte, la ética será diferentemente entendida si es planteada desde la hermenéutica o si no. Si es planteada desde la hermenéutica, implica que se ha de interpretar al ser humano para poder darle la ética que le conviene. De esta manera se excluye la tal falacia naturalista, viéndola a ella misma como nacida de un antinaturalismo igualmente falaz. Permite hacer una especie de hermenéutica de la facticidad del ser humano, un estudio de la naturaleza del hombre para poder darle una ética que le esté proporcionada, que le sea adecuada.

Asimismo, la ética adquiere su tonalidad propia si es planteada desde una hermenéutica analógica o si no.[3] Si es planteada desde una hermenéutica unívoca, con una concepción rígida del hombre, puramente naturalista, casi biologicista, llevará a una ética rigorista, casi determinista, sin ningún resquicio para la libertad o para la diversidad cultural; si es planteada desde una hermenéutica equívoca, con una concepción ambigua del hombre, puramente culturalista, casi historicista, llevará a una ética relativista, casi subjetivista, sin ningún

3. Mauricio Beuchot. *Ética*. México: Ed. Torres Asociados, 2004, pp. 69 ss.

resguardo para la universalidad; por eso tiene que ser planteada desde una hermenéutica analógica, a fin de que tenga una concepción del hombre que admita tanto su lado natural como su lado cultural, su lado biológico y su lado psico-social que deje lugar a una libertad situada, como lo es la misma interpretación.

Así, una ética acompañada por una hermenéutica unívoca es solamente de leyes; una ética acompañada por una hermenéutica equívoca es meramente de casos; y una ética acompañada por una hermenéutica analógica atiende tanto a las leyes como a los casos, por lo que es más bien una ética de virtudes, las cuales admiten un poco de leyes y mucho de casuística, llegando a una mediación efectuada por las virtudes morales, que operan con algunos lineamientos de principios o leyes y mucho de ejercicio o práctica en los casos concretos.[4]

Sobresale en ella la virtud de la prudencia, esto es, la *phrónesis* de los griegos, sobre todo en Aristóteles, que la veía como una especie de sabiduría de lo concreto, particular, contingente y mudable. Esa difícil sabiduría requería mucho de sutileza, fineza o cuidado, para aplicar la ley moral al caso concreto, o para encuadrar un caso concreto en la ley moral, que es genérica.

También tienen cabida la templanza, que es la moderación en la satisfacción de necesidades, y que tiene como aspecto social el dejar algo para los demás,

4. *Ibid*., pp. 112 ss.

al modo como la interpretaba modernamente Norberto Bobbio. E igualmente la fortaleza, que daba la capacidad de persistir en esa actitud de dejar a los demás algo, no como tolerancia, sino como solidaridad.

Pero sobre todo se aplica la virtud de la justicia, que consiste en una voluntad firme de dar a cada quien lo que le es debido. En esa constancia, lo sabemos, se aplica la fortaleza, que da continuidad. El dar a cada quien lo que se le debe es lo que la distingue de la benevolencia o de la caridad, que da al otro lo que no se le debe, sino lo que se le quiere dar. La justicia tiene tres clases principales: la conmutativa, que opera entre particulares, en las transacciones, y hace que se cobre y se pague lo que es debido por un bien o un servicio; la justicia legal, que opera del estado hacia los particulares, y hace que se administre a cada una de las partes lo que le es debido; y la justicia distributiva, que opera también del estado hacia los particulares, y vela porque a cada quien se le dé lo que se le debe de los bienes comunes, sean cargos o beneficios o lo indispensable para la vida.[5]

Algunos han añadido la justicia social, que aseguraría el que todos tuvieran esos bienes y servicios indispensables para la vida, como el alimento, el vestido, el techo, la defensa y el acceso a la cultura y al descanso. Pero a veces se ve como un aspecto de la anteriormente mencionada

5. Adela Cortina. *Crítica y utopía: la Escuela de Francfort*. Madrid: Cincel, 1986, pp. 152-177.

justicia distributiva, porque depende de que el estado dé verdaderamente a cada uno de los ciudadanos lo que le es debido, basándose en necesidades y méritos.

De esta manera vemos la ética estructurada a base de virtudes. Pero también a base de leyes, las cuales no están reñidas con las virtudes, antes bien les dan cauce y orientación. Recordemos que Platón quiso establecer en la *República* una sociedad basada en virtudes más que en leyes, y tuvo que cambiar eso, en *Las leyes*, dotando a la sociedad de una legislación. Por eso Aristóteles trata de conjuntar ambos aspectos, y parece que es lo más adecuado para el hombre: no podemos suponer que es totalmente malo, pero tampoco podemos suponer que es totalmente bueno o virtuoso.[6]

Esto es algo que nos compete como filósofos y como seres humanos, pues como filósofos proponemos sistemas morales, pero como ciudadanos los cumplimos. Y más nos vale tomar en cuenta al hombre, estudiarlo primero, para levantar una ética que le sea apropiada, adecuada. De otra manera, obtendremos éticas unívocas, que no le quedan por rígidas y cortas, o éticas equívocas, que no le van por demasiado largas y abiertas. Hay que encontrar la mediación prudencial que da la analogía, con una ética humana y humanista, a la medida del ser humano.

6. Osvaldo Guariglia. *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*. Buenos Aires: Eudeba, 1997, pp. 191 ss.

3. La filosofía y la violencia

Pues bien, para cumplir lo anterior, hemos de afrontar los problemas específicos de nuestro entorno. Uno de los que más aquejan a los países latinoamericanos es la violencia, esa que se ha desatado por las fuerzas de la delincuencia organizada. De manera singular se ha hecho presente en México, de pocos años a la fecha.

Pero es una violencia nueva, extraña, pues no entra en las categorías de la violencia que habían sido usuales. Por ejemplo, Walter Benjamin y Hannah Arendt reflexionaron sobre ella, pero en ellos no encontramos apoyo para pensar este tipo de violencia, ya que se centraron en otros tipos de la misma.

En efecto, Walter Benjamin habla de una violencia que es controlada por el derecho.[7] No se trata de la violencia como fin; sólo se ve como un medio. Puede ser medio para fines naturales, y es lo que controla el derecho natural. Pone como ejemplo la violencia desmedida para alcanzar la libertad de conciencia, la cual es un fin natural. Pero sobre todo se centra en la violencia como medio para alcanzar fines que están regidos o legitimados o legalizados por el derecho positivo. Pone como ejemplo la huelga, la cual puede incluso ser general, y eso se ve como de gran violencia. Pero es la clase trabajadora que se protege con esa

[7]. Walter Benjamin. *Para una crítica de la violencia*. México: Premiá, 1978, pp. 17-19.

violencia de la huelga. Una violencia pasiva, pues es más bien de omisión: no trabajar o no prestar algún servicio.

A la tesis iusnaturalista de que la violencia debe existir, se opone el derecho positivo, que la prohíbe. Pero una crítica de la violencia no se queda en el derecho positivo, sino que, incluso, lo juzga. Benjamin establece un criterio fuera del derecho positivo, pero también del natural.[8] El derecho considera amenazante la violencia en manos de una persona privada. Pero eso esconde fines jurídicos; no es solamente ir contra la persona aislada, sino contra la sociedad. Tal se ve en la lucha de clases, en la que la huelga está prohibida.[9] Otro ejemplo es la violencia bélica, la cual esconde su finalidad de robo; y eso que está justificada jurídicamente. Así, Benjamin encuentra que la violencia engendra derecho, y también lo perpetúa para conservarse; de ahí el servicio militar obligatorio. La violencia del estado se manifiesta en la pena de muerte, pero también en esa institución represora que es la policía.[10]

Dice Benjamin: "Toda violencia es, como medio, poder que funda o conserva el derecho".[11] Cuando se rompe un contrato, se hace violencia, y una de las partes tiene que hacer violencia para defenderse. Así, la violencia puede ser legal, como la huelga, o ilegal,

8. *Ibid.*, p. 19.

9. *Ibid.*, p. 22.

10. *Ibid.*, p. 30.

como el asesinato, el robo, el engaño… La huelga es propia de la lucha de clases. Es como la clase oprimida se defiende de la clase opresora.[12] Casi nunca se decide la justicia por la razón, sino por la violencia.

Hay también una violencia mítica, la de los dioses. Se ve en muchas leyendas, por ejemplo en la de Níobe. Pero Benjamin anota que a la violencia mítica se opone siempre Dios. La violencia divina exculpa y, sin embargo, el mandato divino en el fondo va contra ella.[13]

Benjamin concluye estableciendo que "[l]a crítica de la violencia es la filosofía de su historia".[14] Una filosofía de la historia centrada en la violencia, atenta contra la violencia que la llena. Esa es quizá la auténtica filosofía de la historia. Y Benjamin fue muy atento a la filosofía de la historia.

Pero, como hemos visto, no se refiere a la violencia que aquí nos interesa, la cual va más allá del derecho, sea divino o humano, sea del estado o de los individuos, sea de una clase o de otra. Aquí nos referimos a otra violencia: la que se desencadena al margen del estado, y no directamente, o no sólo, contra el estado, sino contra los individuos, como la que se da cuando hay narcotráfico, secuestros, derecho de piso, etc. Podrá alegarse

11. *Ibid.*, p. 32.
12. *Ibid.*, p. 40.
13. *Ibid.*, p. 47.
14. *Ibid.*, p. 51.

que es de una clase contra otra, o de la desesperación de una clase; podrá decirse que es contra el estado, el cual no proporciona las condiciones para la vida; pero, de todos modos, es una violencia diferente, quizá no nueva, pero diferente de las que registra Benjamin.

En el caso de Hannah Arendt encontramos algo parecido.[15] Ella habla mucho de la violencia y de su vacío, pero sobre todo de la que fue ejercida por los nazis, la cual fue una violencia institucional, de un estado. También examina la violencia de la guerra, como la de Vietnam. Asimismo, considera la violencia entre clases. Además, la violencia que se hace a los países pobres, y el modo como ellos contestan a ella. Incluye la violencia estudiantil. Casi todas ellas relacionadas con exigencias de justicia.

También Arendt se fija en la violencia en relación con el poder, y hace distinciones imprescindibles. Examina algunas teorías sobre la violencia, como la de Hobbes, la de Sorel, la de Pareto y la de Fanon, entre otras.[16] La violencia tiene su racionalidad, es racional en la medida en que se usa para conseguir ciertas cosas. Desde las guerras hasta la violencia interna a un país o estado, el uso de la violencia cumple sus cometidos. Y desemboca en la violencia de los nacionalismos y los racismos, que

15. Hannah Arendt. *Sobre la violencia*. México: Joaquín Mortiz, 1970, pp. 26 ss.

16. *Ibid*., pp. 61 ss.

apartan a ciertas personas de las otras. Todas estas clases de violencia han estado bien tipificadas por nuestra autora.

Pero en México lo que está ocurriendo es otra cosa. No es una violencia que venga directamente del estado, aunque indirectamente sí (por la falta de empleo, de oportunidades, etc.). Es la delincuencia organizada, muchas veces surgida porque no hay otra salida para los individuos y las familias que se encuentran en una situación muy precaria y no encuentran otro rumbo que tomar. Pero el hecho es que ya se ha vuelto un *modus vivendi*, y se ha desatado la violencia en forma de narcotráfico, secuestros, derecho de piso, etc. Son grupos organizados, que se enfrentan al estado, pero que a veces pueden más que él.

En nuestros medios, esto lo ha estudiado Juan Carlos Ayala Barrón, de la Universidad Autónoma de Sinaloa, en Culiacán, ciudad que lleva tanto tiempo sacudida por ese tipo de violencia; además, ha aplicado a su estudio la hermenéutica analógica.[17] Este autor nos hace ver que, aplicando ese instrumento conceptual e interpretativo, se obtiene la justipreciación de los dos lados por los que llega el problema, a saber, el lado del estado, que pone su aportación, con un gran monto de injusticia social, y la delincuencia organi-

17. Juan Carlos Ayala Barrón. *Tres caras de la identidad. Criterios para una filosofía aplicada*. Culiacán: Gobierno de Sinaloa/Plaza y Valdés, 2010, pp. 121 ss.

zada, que va contra el estado, pero también contra la ciudadanía. De alguna manera rebasa al estado, el cual a duras penas puede con él (quizá porque no le conviene deshacer por completo el problema, ya que en principio tiene los medios para resolverlo).

Por eso una hermenéutica analógica, aplicada a este fenómeno, tiene que ver la parte que corresponde al estado, el cual ejerce violencia indirecta, al no dar ninguna salida a ciertos individuos y grupos, que buscan como única oportunidad la delincuencia organizada. Se dice que es porque les gusta el dinero fácil, pero eso es más bien resultancia de la búsqueda sin esperanza, en medio de una situación en la que no parece haber otra puerta. Sin embargo, después ya se hace por modus vivendi, atendiendo a que tiene esa ventaja de proporcionar mucho dinero. Hay que adjudicar con justicia su parte de responsabilidad tanto al estado como a los grupos delincuentes, ya que se anudan en una especie de nudo gordiano inextricable.

Y es que hay que destacar que la UAS es la máxima casa de estudios del Estado de Sinaloa. En dicho estado, sobre todo en Culiacán, se viven situaciones muy graves, de violencia y de inseguridad. El filósofo debe abordar esos fenómenos con su pensamiento e integrarlos en su reflexión.

El filósofo puede aportar su parte en la lucha contra ese fenómeno, así como lo hacen otros pensadores: sociólogos, antropólogos, psicólogos, etc. Es el pensa-

miento el arma principal que tenemos para oponernos a la irracionalidad; y, si se dice que esas actitudes y acciones violentas responden a una racionalidad, a un tipo de razón que busca sus propios intereses, aun a costa del bien común, es la razón ética la que nos ayuda a oponernos a esa razón instrumental, fría y calculadora, que solamente piensa en su propio beneficio.

Ciertamente es un problema muy complejo, que requiere ser atacado desde varias perspectivas, por varias disciplinas. Pero ya lo que nos toca como filósofos es digno de atención. Podemos verlo desde la ética y desde la filosofía política, pero también desde la filosofía de la cultura y de la antropología filosófica, para comprender en nuestra filosofía del hombre por qué se llega a esos extremos.

Por lo demás, una de las cosas que, sin duda, ayudará a vencer o por lo menos a aplacar la violencia en nuestro país es la educación. El proceso educativo requiere ser considerado a la luz de la hermenéutica, cosa que ya se ha hecho, y a la luz de una hermenéutica analógica, cosa que también ya se ha iniciado con éxito.[18]

4. Reflexión

Como se ve, la hermenéutica encuentra varios ámbitos en los que es aplicable con fruto. Pero, dada la diver-

[18] Luis Antonio Monzón, *Hacia un paradigma hermenéutico analógico de la educación*, México: De la Vega Editores, 2011, pp. 38 ss.

sidad de hermenéuticas que han surgido y, sobre todo, para evitar las hermenéuticas unívocas y equívocas, se requiere una hermenéutica analógica que pueda en verdad resultar provechosa.

Después de explicar brevemente qué es una hermenéutica analógica y de hacer ver cómo se ha recibido en América Latina, traté de aplicarla al fenómeno de la violencia, que tanto hace sangrar a nuestra sociedad latinoamericana, concretamente a la mexicana. Después de eso, y dado que la educación es uno de los factores que puede ayudar a disminuir esa violencia, insistí en que se tiene que cuidar la acción o interacción educativa. Todo ello pretende ser un grano de arena en esa responsabilidad que todos tenemos de abordar los problemas más acuciantes de nuestra sociedad concreta, y aquí lo hacemos desde la filosofía.

La hermenéutica analógica se muestra como apta para ser usada en diversos ámbitos. Su prueba será, en efecto, el campo de la praxis, de lo concreto. Tiene que tratar de responder a los problemas acuciantes de nuestra sociedad. Y es lo que se trata de hacer. Precisamente los filósofos que han sido representativos y paradigmas de la filosofía latinoamericana han sido los que trataron de hacer eso, desde Las Casas hasta Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone.

Aquí deseo sumarme a esa empresa, a esa filosofía latinoamericana que conjunta el profesionalismo con la autenticidad. Hacer filosofía con los instrumentos de

precisión que exige la profesionalización, pero sin caer en la univocidad que esta actitud tiene como riesgo. Y hacerla con autenticidad, con verdadera conciencia de la ubicación latinoamericana, pero evitando asimismo el peligro de equivocidad o relativismo, que también encierra. Tal es la postura analógica que podrá conducirnos a hacer verdadera filosofía latinoamericana, auténtica y seria.

Reflexionando desde la filosofía mexicana, es decir, desde la filosofía que se desea hacer con conciencia de servir a nuestro país, como lo proyectan Mario Magallón y Guillermo Hurtado, se tiene que abrazar la profesionalización, que cada vez ha sido mayor, pero sin la obsesión de la univocidad, y de asumir la autenticidad, pero sin la disolución equivocista de lo folclórico, sino con la asunción de lo propio. Tal es una actitud analógica en la filosofía nuestra, deudora de una hermenéutica analógica.

No es que la hermenéutica analógica pretenda solucionar tan graves problemas, pero sí nos ayudará a clarificarlos, comprenderlos y enjuiciarlos, para darles respuesta. Respuesta no desde cualquier ángulo, sino desde el de la filosofía. Ella, a pesar de que se ha considerado tradicionalmente como un saber inútil, tiene su utilidad para orientar la práctica desde la teoría. Es lo que puede hacer la filosofía, es lo que siempre ha hecho, y es lo que aquí nos toca hacer. Y qué mejor que hacerlo en relación con nuestra propia circunstancia, es decir, para México y América Latina.

5. Conclusión

Nuestra exploración nos ha servido para ver algunas de las aplicaciones de la filosofía en el ámbito de la sociedad. La vida social exige reflexión, y la más profunda a la vez que elevada es la de la filosofía. Por eso hemos insistido en su utilidad, aun sea indirecta. Se ha considerado a la filosofía como inútil porque se la compara con la ciencia y la técnica, y claro que de esa manera desmerece, no puede alcanzar lo que ellas hacen. Pero si se mira con mayor detención, se advertirá que la filosofía sirve de otras maneras, principalmente dando el sentido de la misma ciencia y la misma tecnología, porque desentraña el sentido de la sociedad misma, que es en la que existimos y actuamos.

Por eso la filosofía es imprescindible, pues nos da lo que nos hace vivir, que es el sentido, el valor de lo que hacemos, y cosas en esta línea. Es muy irresponsable negar su necesidad, porque al hacerlo se le está reconociendo su operatividad y su valor. Al negarla se la está ejercitando, pues sólo se puede negar la filosofía haciendo filosofía, con lo cual se autorrefuta y se autodestruye el argumento del que la ataca.

Esto es algo que necesitamos en nuestros países, mucho más pensando en las situaciones críticas que les toca vivir, como la injusticia, la desigualdad, la pobreza y la violencia. Todas salen de la primera, que es a la que más hay que atacar. De esa manera colaboraremos a tener un mundo mejor, desde la filosofía,

que ha sido considerada como tan inútil. Será una manera de reivindicarla, pues ya se necesita darle una presentación mejor en nuestras sociedades; que deje de ser vista incluso como un estorbo, en esa preferencia que se da a la ciencia y a la técnica, y se busquen en ella respuestas que están más allá del alcance de éstas.

IV. Un nuevo arte de interpretar

1. Introducción

Estudiaremos aquí la hermenéutica, que es la disciplina filosófica que nos enseña la interpretación de textos. Ella ha llegado a ser el lenguaje común de la filosofía contemporánea. Efectivamente, en la actualidad la hermenéutica se ha colocado como el movimiento más fuerte y presente. Quizá se deba a las crisis tan profundas que la misma filosofía ha sufrido recientemente, que han dejado la impresión de que no hay entendimiento entre las personas ni los grupos, que la comunicación se ha cortado. Por eso es preciso atender a lo que pueda restablecerla, principalmente de manera intercultural.

Pero, sobre todo, en estas páginas hablaré de una hermenéutica nueva. Así, intentaré exponer de manera muy breve qué es la hermenéutica analógica. Tendré que hacerlo exponiendo, en primer lugar, la hermenéutica en cuanto tal, en sí misma, sin especificación, para,

después, detallar el concepto de la analogía, de modo que pueda aplicarla a la hermenéutica y de ello resulte una que esté basada en ella, esto es, una hermenéutica analógica, propiamente dicha. Y eso lo completaré indicando qué es lo que añade una hermenéutica analógica a la hermenéutica sin más. Creo que hace un beneficio a esta herramienta de la interpretación.

2. La hermenéutica

Antes de hablar explícitamente de la hermenéutica analógica, hablemos de la hermenéutica en cuanto tal. Hay varias cuestiones fundamentales acerca de la hermenéutica con las que conviene empezar. Qué tipo de saber es, sobre qué versa, cuál es su método propio, de cuántas clases son sus objetivos, qué objetivo o finalidad la anima. Problemas constitutivos; sobre ellos versa el conocimiento de la propia especificidad de la hermenéutica. Algo muy importante en estos comienzos será aprehender el acto mismo de interpretación en su proceso peculiar, de modo que nos muestre el tipo de pregunta que plantea y el camino por el cual la responde.

La hermenéutica es el arte y ciencia de interpretar textos, entendiendo por textos aquellos que van más

[1.] Guillermo Michel. *Entre-lazos. Hermenéutica existencial y liberación*. México: UAM-X /M.A. Porrúa, 2001; ver también Mauricio Beuchot. *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: UNAM, 2008.

allá de la palabra y el enunciado. Son, por ello, textos hiperfrásticos. Es donde más se requiere el ejercicio de la interpretación. Además, la hermenéutica interviene donde no hay un solo sentido, es decir, donde hay polisemia. Por eso la hermenéutica estuvo, en la tradición, asociada a la sutileza. La sutileza era vista como un trasponer el sentido superficial y acceder al sentido profundo e incluso al oculto. O cómo encontrar varios sentidos cuando parecía haber sólo uno. La hermenéutica, pues, en cierta manera, des-contextualiza para re-contextualizar, llega a la contextualización después de una labor elucidatoria y hasta analítica.[1]

En el acto interpretativo nos damos a la tarea de comprender y contextualizar ese texto al que nos hemos enfrentado. Es un acto complejo, que involucra varios actos. Lo primero que surge ante ese dato, que es el texto, es una pregunta interpretativa, que requiere una respuesta interpretativa, la cual es un juicio interpretativo, ya sea una hipótesis o una tesis, que se tendrá que comprobar, y para eso se sigue una argumentación interpretativa.

La pregunta interpretativa es siempre observada con vistas a la comprensión. ¿Qué significa este texto?, ¿qué quiere decir?, ¿a quién está dirigido?, o ¿qué dice ahora?, y otras más. Puede decirse que la pregunta es un juicio prospectivo, está en prospecto, en proyecto. Se hace juicio efectivo cuando se resuelve la pregunta. Hay un proceso por el cual se resuelve

dicha pregunta interpretativa, pues primero el juicio interpretativo comienza siendo hipótesis, y después se convierte en tesis. La misma tesis es alcanzada por el camino de descondicionalizar la hipótesis, esto es, ver que se cumple efectivamente. Estos rasgos que hemos señalado cobran sentido y se iluminan a la luz de la vivencia y la comprensión del acto interpretativo, que es el núcleo de la hermenéutica toda.

Como toda actividad humana, la interpretación puede llegar a constituir en el hombre un hábito, una virtud. Es una virtud mixta, es decir, en parte teórica y en parte práctica, teórico-práctica. Con respecto a la virtud, el problema que siempre se ha planteado, desde el Sócrates de Platón, es si la virtud puede enseñarse, y nunca se ha dado una respuesta definitiva. Pero parece referirse a la virtud práctica, más que a la teórica. Con todo, lo que es posible decir es que, aun cuando no sea muy claro que la virtud práctica puede enseñarse, sí puede aprenderse, como lo dice Gilbert Ryle de toda virtud, ya teórica, ya práctica. No hay escuelas de sabiduría o de prudencia, pero sí hay escuelas de interpretación.

3. Principales hermeneutas recientes

Aunque la hermenéutica tiene una historia muy amplia, nos reduciremos aquí a considerar a sus cultivadores más recientes. Son los que nos marcarán más claramente el paso de lo que es esta rama de la filosofía, lo que ha llegado a ser. Desde los griegos, como Platón y Aris-

tóteles, se examinó el arte de la interpretación. Sobre todo el segundo de ellos, que la trabajó teóricamente, para su sistema, en el *Peri hermeneias*, en la *Retórica* y en la *Poética*. En la Edad Media vivió como técnica de la interpretación de la Biblia, de Aristóteles y del teólogo Pedro Lombardo. En la modernidad decrece, pero revive en el romanticismo, con Schleiermacher, quien ya no ve a la hermenéutica como una técnica exegética, sino como la esencia de la filosofía. Algo parecido hace Dilthey, que estudia a ese filósofo romántico y aplica la hermenéutica a los estudios históricos. Heidegger recupera a Dilthey, y lo mezcla con la fenomenología de su maestro Husserl, en su obra *Ser y tiempo*. Y de él hereda la estafeta su discípulo Gadamer.

La hermenéutica es la disciplina que nos enseña a interpretar textos. Entendemos aquí el interpretar como un proceso de comprensión, que cala en profundidad, que no se queda en una intelección instantánea y fugaz. La noción de texto abarca desde el texto escrito, que es la idea tradicional, pasando por el diálogo, que fue añadido como texto por Gadamer, hasta la acción significativa, añadida por Ricoeur. Como se ve, en la interacción educativa se puede tomar sobre todo la acción significativa como texto, además del diálogo y el texto; más aún, son englobados por aquélla. La investigación pedagógica se centrará, pues, en la interpretación de la interacción educativa, la acción significativa docente y didáctica como texto.

Si hablamos de hermeneutas principales, encontramos en la actualidad a Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas (estos dos últimos tuvieron una época y una dimensión hermenéuticas, por más que ahora se coloquen en la *pragmática*). Gadamer toma de su maestro Heidegger la idea de que la comprensión y, por lo mismo, la interpretación es uno de los modos de existir del hombre, y por ello, más que un método, la hermenéutica es una forma de ser intrínseca al hombre. Del mismo Heidegger retoma y desarrolla la idea de interpretación como fusión de los horizontes cognoscitivos del que emite el texto y del que lo interpreta. Es decir, cuando el autor y el lector pertenecen a diversas tradiciones, se efectúa una fusión de las mismas, como fusión de horizontes; sólo cuando esto ocurre puede decirse que ha habido comprensión. Además, dentro de la tradición hay un cultivo y una superación; un cultivo porque se trata de apropiarse lo mejor posible la tradición en la que se vive, para lo cual se estudian sobre todo los clásicos de la misma; una superación, por cuanto que todo el que interpreta dentro de una tradición no permanece atado a ella, sino que está llamado a ir más allá de la misma, lo cual ocurre siempre que se encuentra una nueva interpretación de los textos estudiados en ella. Y esto se logra no sólo por el genio, sino sobre todo por la formación, que hace apropiarse la tradición para trascenderla desde sí

misma y en su misma línea. Muchos otros conceptos hermenéuticos provienen de Gadamer, como el de diálogo o conversación, etc., etc.

Apel y Habermas insisten en el carácter dialógico de la interpretación, no sólo en cuanto a la invención, sino, sobre todo, en cuanto a la argumentación. Somos seres razonables, discursivos. Por ello estamos obligados a ofrecer argumentos para apoyar las interpretaciones que hacemos, sobre todo porque la interpretación nueva es la que más precisamente exige ser probada. Estamos en comunidades interpretativas, que son comunidades de diálogo. En la interacción dialógica prevalece el mejor argumento. Por ello en el diálogo se presuponen las pretensiones de verdad y validez, por las cuales asumimos que vamos a hablar con veracidad y sin falacias argumentativas, esto es, sin trampas. Se trata de una comunidad ideal de diálogo.

De Ricoeur proviene la idea de que la hermenéutica tiene también un aspecto metodológico, ese aspecto de método que Gadamer dejaba tanto de lado, para refugiarse en la experiencia vivencial de la comprensión interpretativa. De él retoma los conceptos de apropiación y distanciamiento. La apropiación nos acerca a la comprensión del texto, involucrando nuestra subjetividad en ello; pero el distanciamiento nos recupera la objetividad, de modo que podemos reducir lo más posible nuestra injerencia subjetiva y poder hablar de verdad y validez en la interpretación. Asimismo, Ricoeur pone como principal objeto de la hermenéutica el símbolo, que

tiene como formas el mito y la poesía. La manera de interpretarlos es conforme a un modelo que se ajusta a la metáfora, pues ella tiene un sentido literal y un sentido metafórico, y ambos luchan dialécticamente, de modo que viven de su tensión. Así queda un modelo metafórico de la interpretación, no sólo porque lo más propiamente hermenéutico, que es el símbolo (mito y poema) son interpretados metafóricamente, sino porque todos los textos en definitiva pueden encerrar, además de su sentido literal, otro sentido oculto, o innúmeros sentidos (polisemia) y con ello todos los textos han de ser interpretados con una hermenéutica que tiene como modelo la interpretación de la metáfora. Asimismo, es interpretación metafórica porque al interpretar nos hacemos metáforas de los textos. Tal es la hermenéutica metafórica de Paul Ricoeur.

También encontramos hermenéutica en muchos pensadores posmodernos. La vemos, por ejemplo, en Michel Foucault, que integra a la interpretación de los textos las relaciones de poder, que vician la comunicación y, por lo mismo, la interpretación. Donde se ha manejado la verdad también se ha inmiscuido el poder, a veces de manera velada, a veces de manera abierta. Derrida también incorpora la hermenéutica en su pensamiento, aunque éste está más del lado de la desconstrucción. Con todo, para él todo lenguaje es metafórico, en seguimiento de Nietzsche; pero no hay una metafórica posible que nos haga compren-

derlo, siempre se quedará como algo inagotable y que se interpreta al infinito. Gianni Vattimo habla de una hermenéutica que busca un pensamiento débil, sin pretensiones fuertes en cuanto a verdades y objetividades, sin estructuras rígidas ni esencias. La ontología o metafísica es solamente débil, inyectada de nihilismo, el cual la hace no violenta ni impositiva. Muchos otros han tenido contacto con la hermenéutica, como Richard Rorty, que ahora se coloca en la pragmática, etc., etc.

4. La analogía

La analogía es el medio entre lo unívoco y lo equívoco. Lo unívoco es un modo de significar o de comprender totalmente idéntico o igual, lo claro y lo distinto. En cambio, lo equívoco es un modo de significar o de comprender totalmente diferente o distinto, lo oscuro y lo confuso. Mas, a diferencia de ambos, lo analógico es lo que tiene diferencia y, sin embargo, igualdad o semejanza, es lo claroscuro. Inclusive tendría que decirse que lo análogo es preponderantemente diferente, ya que se trata simplemente de la diferencia, pero sujeta de algún modo a la semejanza, ya que no a la plena igualdad o identidad.

Además, la analogía tiene dos modos principales, de proporcionalidad y de atribución. Ya de suyo la analogía es proporcionalidad, a saber, una relación de relaciones o de proporciones. A es a B como C a D. Es decir, lo que me sirvió en el caso de una persona que estaba en una situación determinada, podrá

servirme en el caso de otra persona que está en una situación parecida. Solamente que se tienen que hacer todos los ajustes del caso, atender al contexto, salvar las diferencias, precisamente resaltar las diferencias, a pesar de la semejanza de los casos.[2]

Asimismo, la analogía de proporcionalidad se divide en dos: propia y metafórica. La propia es la que relaciona proporcionalmente cosas en sentido propio, como "el instinto es al animal lo que la razón es al hombre" o "el fundamento es a la casa lo que el corazón al hombre". La impropia o metafórica es la que relaciona cosas en sentido figurado, como "las flores son al prado lo que la risa al hombre", y por esta comparación podemos entender la metáfora que dice "el prado ríe". Además, la analogía de atribución consiste en atribuir un predicado de manera más propia a un sujeto, que es el analogado principal, y de manera menos propia a otros que son los analogados secundarios. Por ejemplo, "sano" se dice del organismo, pero también del alimento, de la medicina, del clima, de la orina, de la amistad, etc. Por lo tanto, es una analogía gradual, jerarquizada. Podemos, pues, oscilar desde sentidos muy cercanos a lo propio, lo literal o la metonimia, que corresponden a la atribución y a la pro-

2. Augusto Cárdenas. *Breve tratado sobre la analogía*. Buenos Aires: Club de Lectores, 1970 y Philibert. Secretan, *L'analogie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

porcionalidad propia, hasta sentidos muy cercanos a lo impropio, lo figurado o la metáfora, que corresponden a la analogía de proporcionalidad impropia o metafórica.

5. La hermenéutica analógica

De esta manera, una hermenéutica analógica es la que trata de conjuntar ese trabajo de interpretación que hace toda hermenéutica, pero tratando de no caer en la cerrazón rigurosa de una hermenéutica univocista, ni en la apertura incontenible de una hermenéutica equivocista, sino que se plentea en la mediación entre ambas. Trata de interpretar siguiendo un gradiente que abarca desde algo tan metonímico como la atribución jerarquizante y la proporcionalidad propia hasta algo tan metafórico como la proporcionalidad impropia, que corresponde a la metáfora.[3]

Una hermenéutica analógica nos permitirá interpretar textos buscando en ellos lo que sea alcanzable del sentido literal, pero también incorporando el sentido metafórico o simbólico que contengan, el cual pasaría desapercibido a un análisis meramente literalista. Pero también ayuda a que la interpretación no se pierda en la metaforicidad irrecuperable y sin límites.

Dicha hermenéutica analógica nos permitirá tener más de una interpretación válida, pero sin que todas

3. Enrique Ignacio Aguayo. *La hermenéutica filosófica de Mauricio Beuchot*. México: Ed. Ducere, 2001, pp. 32 ss.

se nos vuelvan tales; habrá un conjunto de interpretaciones que serán válidas, pero también susceptibles de ser jerarquizadas, de manera que podamos discernir cuándo una interpretación se empieza a alejar del texto y cuándo ya es francamente errónea.

También esa hermenéutica analógica nos permitirá tener una interpretación que no exija univocidad o exactitud plena, la cual es inalcanzable; pero sin deslizarnos a la equivocidad irremediable, que es el relativismo, en el que toda interpretación se vale. Nos permite cierta apertura, pero con el rigor suficiente para lograr un buen monto de objetividad. La subjetividad será superada mediante el diálogo argumentativo, también sin requerir una argumentación exhaustiva, sino con una razonable y suficiente.

Hecha esta breve presentación de lo que es la hermenéutica analógica, pasemos a algunas exposiciones que dan más claridad a este modelo de interpretación o teoría interpretativa.

6. ¿Qué añade a la hermenéutica una hermenéutica analógica?

Así, pues, la hermenéutica analógica es un intento de ir más allá de la hermenéutica metafórica de Ricoeur. Pero, sobre todo, para mediar entre las hermenéuticas univocistas y equivocistas que proliferan en la actualidad. De hecho se ve que la hermenéutica contemporánea oscila entre el univocismo y el equivocismo. La

univocidad es el modo de significar claro y distinto, la equivocidad es el modo de significar completamente irreductible, relativista extremo, totalmente ambiguo; entre ellos se coloca el modo de significar analógico, que, sin reducir toda diferencia, alcanza suficiente semejanza como para que haya cierta objetividad y universalidad.

Vemos la hermenéutica univocista en Apel y Habermas, por eso los han acusado de universalistas y hasta de absolutistas, no en balde han dejado la hermenéutica y han derivado a una pragmática bastante cientificista, en la línea de Peirce (contrariamente a Rorty, que profesa una pragmática muy equivocista, en la línea de James). Vemos la hermenéutica equivocista en Foucault, Derrida, Vattimo y Rorty.[4] Foucault lo es por su idea de que la interpretación es infinita, pues si así es, en el fondo no hay interpretación verdadera. Derrida lo es por su idea de la desconstrucción interpretativa, que es parecida a la del anterior, pues la diferencia hace que la interpretación sea siempre diferente y diferida, lo cual la hace inalcanzable. Vattimo lo es por su hermenéutica débil, pues profesa que nada hay cierto ni definitivo, que nada es claro ni estable, y, aunque él mismo niega ser relativista, incurre, a nuestro parecer, en un equivocismo difícil de negar. Lo mismo Rorty, para quien ya no hay ningún sentido literal posible, sólo sentido alegórico

4. Mauricio Beuchot. *Historia de la filosofía en la posmodernidad*. México: Ed. Torres, 2006, pp. 71 ss.

o metafórico, con lo cual se acaba la interpretación; de hecho, él mismo dice que los textos no se interpretan, se usan, en un pragmatismo ya muy extremo.

Frente a esas hermenéuticas univocistas y equivocistas se tiene que plantear una hermenéutica analógica, que haga la mediación entre esas dos. Y también para completar la hermenéutica metafórica de Ricoeur. En efecto, es bien sabido que la metáfora es una figura de significado que se acerca mucho a la equivocidad. Hay que balancearla con la metonimia, que es la figura de significado que se inclina a la univocidad. Aun cuando la hermenéutica metafórica de Ricoeur no es equivocista sino analógica, toma la parte de la analogía que más se acerca a la equivocidad, la metáfora. Pero falta la metonimia, que es la otra forma de la analogía que nos hace alejarnos del equívoco, que da contrapeso a la metáfora. En efecto, hay una analogía metafórica, que es la de proporcionalidad impropia; pero también hay una analogía metonímica, que es la de proporcionalidad propia y la de atribución, según se veía en la tradición. Esto se ve confirmado por Charles Sanders Peirce, para quien la analogía era la iconicidad, pues divide el signo en índice, símbolo e ícono; el primero es unívoco, el segundo equívoco y el tercero analógico; y, a su vez, divide el signo icónico en tres: imagen, diagrama y metáfora. Como se ve, allí aparece la metáfora, en un extremo; pero también en el otro extremo está la imagen, que es lo más propio

de la metonimia, y, en medio de ambas el diagrama, que parece oscilar desde la metonimia hasta la metáfora.

Y nótese que, frente a la hermenéutica metafórica de Ricoeur, no proponemos una hermenéutica metonímica, lo cual sería nuevamente extremo y nos acercaría al ideal de univocidad, que siempre ha resultado inalcanzable. Se trata de una hermenéutica que abarque tanto metonimia como metáfora, por ello es una hermenéutica analógica. Octavio Paz, siguiendo a Roman Jakobson, ha insistido en que la que reúne y abarca metáfora y metonimia es la analogía, como lo ha estudiado en la poesía contemporánea. De esta manera, una hermenéutica analógica da la flexibilidad para tener no una sola interpretación como válida, según lo hace la hermenéutica univocista, ni tampoco innúmeras interpretaciones, todas válidas y complementarias, sino varias interpretaciones, pero jerarquizadas, de modo que unas se acerquen más a la verdad textual y otras se alejen de ella. Igualmente, da la posibiidad de oscilar entre el sentido literal, más propio de la metonimia, y el sentido alegórico o simbólico, más propio de la metáfora, contando con puntos intermedios, como en un gradiente que nos permite movernos desde un extremo hasta el otro.

7. La hermenéutica analógica y filosófica

Si se aplica la hermenéutica analógica a la filosofía, en sus distintas ramas, ella se verá favorecida, con un aumento de significatividad para el ser humano de hoy,

al que, según lo que se muestra, le dice poco. Hemos hecho una filosofía demasiado abstracta y abstrusa, por lo que es tiempo ya de cumplir con la función que tenemos los filósofos de ser la conciencia de la sociedad.[5]

Para eso tenemos que llegar incluso al inconsciente de la gente, a ese imaginario colectivo que es el que en verdad mueve a los individuos a vivir y a actuar, ya que el obrar sigue al ser (*operari sequitur esse*). Y, una vez que se ha garantizado el ser, el existir —como decía Camus, dando un sentido para evitar el suicidio—, entonces se pasará a la acción. Inclusive se pasará a filosofar, pues se requiere primero vivir, para poder hacer la labor del pensamiento (*primum vivere, deinde filosofari*). Pero nos movemos a ser y a actuar por un sentido, tanto entendido como dirección cuanto como significado.

Y el sentido lo da la hermenéutica, sobre todo como significado, ya que ella se dedica a la interpretación, a enseñar a interpretar, y esto es comprender. Todo hermeneuta sabe que no se puede vivir sin sentido, hay que darle un valor a la existencia. Porque el sentido, como lo vio claramente Nietzsche, depende de los valores. Cuando hay un vacío axiológico sobreviene el nihilismo, el sinsentido, la desesperación.

Pero, además de ser hermenéutica, la filosofía no puede librarse a cualquier teoría interpretativa, tiene

5. Jesús Adán Prado Gutiérrez. *Racionalidad analógica e historia de las ideas en la educación filosófica*. México: UNAM, 2013, pp. 27 ss.

que contar con una que le asegure el significado y el valor. Y ésa será una hermenéutica analógica, pues ya pasamos por el tamiz de la hermenéutica unívoca del positivismo, y tuvo que desaparecer, por sus contradicciones internas (negaba la metafísica, con lo que ella misma era otra metafísica; acusaba de falacia naturalista, y con eso estaba incurriendo en dicha falacia); también pasamos por la crisis de la hermenéutica equívoca de la posmodernidad, y ya está de salida, pues no nos dejó casi nada.

En cambio, una hermenéutica analógica, aplicada a la filosofía, no pugnará por hacerla totalmente científica y exacta, como pretendió esa facción de la filosofía analítica, pero tampoco se desanimará y la dejará caer en el vacío, como hizo esa parte de la filosofía continental. A diferencia de ellas, rebasará la actitud analítica, que privilegia la referencia y renuncia casi siempre al sentido, para buscar el sentido que asegure los valores, pero no lo hará como la tendencia posmoderna, que negaba la referencia y privilegiaba un sentido demasiado débil y volandero.

Una filosofía orientada hermenéutico-analógicamente tendrá no sólo las ventajas de su atención a la hermenéutica, que, como vimos, le brinda el cuidado del sentido, además del de la referencia, sino que la ayudará a penetrar el sentido más difícil y oculto, como es el analógico, ya que el unívoco es claro, y de suyo no necesita interpretación, y el equívoco es completamen-

te oscuro, por lo cual no se deja interpretar. En cambio, el sentido analógico es claroscuro, está oculto, no lo vemos, pero está ahí, esperando que lo desentrañemos.

Esto es algo que necesita hoy la filosofía, porque ya está cansada de ir y venir de los dos extremos en los que ahora se la presenta y se la distiende, el de la filosofía analítica (las más de las veces positivista e ignorante del giro pragmatista que ha dado últimamente) y el de la filosofía posmoderna (que ahora ha provocado un repunte del realismo y de la metafísica), para equilibrarse un poco, en una mediación dialéctica que pueda mantener un realismo abierto, como el del pragmatismo clásico de Peirce y James.

De esta manera se operará una renovación de la filosofía, como la que señalaron Dewey y Putnam en sendos libros (*Reconstruction in Philosophy* y *Renewing Philosophy*), un renacimiento que nos saque del absolutismo prepotente y del relativismo nihilista. Hacia un terreno más acogedor y fructífero, que nos dé una filosofía más fecunda y más significativa para el hombre de nuestro tiempo.

8. Hacia una nueva concepción del ser humano

De hecho, la hermenéutica analógica nos lleva a una nueva concepción del hombre.[6] En primer lugar, por

6. Jacob Buganza y Rafael Cúnsulo. *Breve esquema de antropología filosófica. Una mirada desde la hermenéutica analógica*. Buenos Aires: Ágape Libros, 2013, pp. 29 ss.

ser hermenéutica, tiene una idea del ser humano como intérprete, como alguien que vive comprendiendo, pero, también, que existe transformando lo que entiende. Acompaña su teoría con la praxis.

Asimismo, en segundo lugar, por ser analógica, nos da una idea del hombre como ícono del universo, a saber, como el microcosmos, esa antigua imagen del ser humano como compendio de todos los seres del mundo, es decir, síntesis de la naturaleza.

Esto nos da un mayor humanismo, pero, también, nos centra en la persona, ya que ella es lo más digno que puede existir. Es la idea que subyace a los derechos humanos. Por ello, es importante la antropología filosófica que resulta de nuestros planteamientos a lo largo de este trabajo.

9. Resultado

Hemos visto, pues, cómo la hermenéutica, que es la disciplina de la interpretación de textos, oscila en la actualidad entre el univocismo del cientificismo y el equivocismo del relativismo. Por eso se necesita una hermenéutica que corresponda a ese punto intermedio y mediador que es el analogismo, a saber, una hermenéutica analógica, basada en la analogía, que evite los dos extremos mencionados, que la distienden y la rompen. Una hermenéutica que sea abierta, sin caer en el relativismo, y que tenga suficiente rigor, sin quedarse en el cientificismo, que la misma hermenéutica ha rehuido siempre.

Ya que la hermenéutica es fundamental para la filosofía, como instrumento conceptual suyo que es, una hermenéutica analógica podrá ser muy benéfica para el trabajo filosófico, que tiene mucho de interpretación. Podrá darnos una filosofía abierta sin que sea desmesuradamente amplia y que guarde parámetros de exactitud y rigor, sin que sea rígida. Es algo que necesitamos con urgencia para la filosofía de hoy.

Conclusión

He expuesto aquí, en breves rasgos, el núcleo esencial de la filosofía. Hemos visto que tiene importancia para la sociedad. Se han señalado sus ramas principales, y se ha dado un escueto resumen de las mismas.

Hemos apreciado la filosofía como búsqueda de la verdad y del bien. De la verdad, en sus ramas de la epistemología y la ontología. Del bien en su parte práctica, de ética y filosofía política. La política pasa al derecho, que tiene que corresponder a la ética. Y aun se asoma a la estética y a otras disciplinas derivadas.

Inclusive, en su modalidad de ética y filosofía política, tiene que ayudar a vencer esos grandes problemas como el de la violencia, ya que es las más de las veces inmoral, y tiene que ver con el buena o mal ordenamiento político de la sociedad.

Que no se nos diga, pues, que la filosofía no tiene sentido ni utilidad en la educación. Se ha querido quitar

de la enseñanza media superior (preparatoria o bachillerato), pero eso se ha logrado frenar, porque era injustificado. Además de la ciencia y la técnica, que nos aseguran nuestra referencia en el mundo, necesitamos la filosofía, que es la que nos da el sentido de nuestro estar en él.

Por eso tenemos que defender la filosofía. Ciertamente no tiene la utilidad como las otras disciplinas del conocimiento, pero tiene la que es, quizá la mayor, porque nos orienta el rumbo, y eso la coloca por encima de las demás, como la ciencia rectora, para comprender la vida y la existencia.

Bibliohemerografía

AGUAYO, Enrique Ignacio. *La hermenéutica filosófica de Mauricio Beuchot*. México: Ed. Ducere, 2001.

ARENDT, Hannah. *Sobre la violencia*. México: Joaquín Mortiz, 1970.

AYALA BARRÓN, Juan Carlos. *Tres caras de la identidad. Criterios para una filosofía aplicada*. Culiacán: Gobierno de Sinaloa / Plaza y Valdés, 2010.

BARRENA, Sara. *La razón creativa. Crecimiento y finalidad del ser humano según C. S. Peirce*. Madrid: Rialp, 2007.

BENJAMIN, Walter. *Para una crítica de la violencia*. México: Premiá, 1978.

BEUCHOT, Mauricio. *Epistemología y hermenéutica analógica*. San Luis Potosí: Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2011.

———, *Ética*. México: Torres Asociados, 2004.

———, *Historia de la filosofía en la posmodernidad*. México: Torres, 2006.

———, *Manual de filosofía*. México: Eds. Paulinas, 2011.

———, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: FCE, 2008.

———"Sobre algunos aspectos de la 'argumentación' del escepticismo" en *Analogía*. México. Vol. 2, núm. 3, (1988), pp. 83-91.

———, *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad*. Neuquén, Argentina: Editorial Círculo Hermenéutico, 2013.

———, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*. México: UNAM, 2015.

BUGANZA, Jacob y Rafael Cúnsulo. *Breve esquema de antropología filosófica. Una mirada desde la hermenéutica analógica*. Buenos Aires: Ágape Libros, 2013.

CÁRDENAS, Augusto. *Breve tratado sobre la analogía*. Buenos Aires: Club de Lectores, 1970.

CHISHOLM, Roderick M. *Theory of Knowledge*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1966.

CORTINA, Adela. *Crítica y utopía: la Escuela de Francfort*. Madrid: Cincel, 1986.

GAOS, José. *Discurso de filosofía*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 1959.

GUARIGLIA, Osvaldo. *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*. Buenos Aires: Eudeba, 1997.

JÉREZ, José Luis. *Introducción al realismo analógico*. Buenos Aires: Ed. Círculo Hermenéutico, 2015.

MACEIRAS, Manuel. *Para comprender la filosofía como reflexión hoy*. Estella Navarra: EVD, 1994.

MARITAIN, Jacques. *Introducción general a la filosofía*. Buenos Aires: Club de Lectores, 1960.

MICHEL, Guillermo. *Entre-lazos. Hermenéutica existencial y liberación*. México: UAM-X /M.A. Porrúa, 2001.

MONZÓN, Luis Antonio. *Hacia un paradigma hermenéutico analógico de la educación*. México: De la Vega Editores, 2011.

PEREDA, Carlos y Margarita María Valdés, "Introducción" a E. Sosa, *Conocimiento y virtud intelectual*, México: UNAM-FCE, 1992, pp. 9-22.

PRADO GUTIÉRREZ, Jesús Adán. *Racionalidad analógica e historia de las ideas en la educación filosófica*. México: UNAM, 2013.

PUTNAM, Hilary. "Aristotle after Wittgenstein" en *Modern Thinkers and Ancient Thinkers*; ed. R.W. Sharples London: University College, 1993, pp. 117-137.

———*El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos.* Barcelona: Paidós, 2004.

RAMÍREZ, Santiago María. *El concepto de filosofía*. Madrid: Ed. León, 1954.

SANABRIA, José Rubén. *Introducción a la filosofía*. México: Porrúa, 1980.

SEARLE, John. *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós, 2004.

SECRETAN, Philibert. *L'analogie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

SOSA, Ernesto, "Más allá del escepticismo, a nuestro leal

saber y entender" en *Cuadernos de documentación filosófica*. Rosario, Argentina, Año 1, núm. 1 (1993), pp. 33-76.

TOMASINI BASSOLS, Alejandro. *El pensamiento del último Wittgenstein*. México. Trillas, 1988.

WILLIAMS, Bernard. *Introducción a la ética*. Madrid: Cátedra, 1982.


UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU


LIMPIA · FIJA · Y · DA · ESPLENDOR


COLEGIO DE CIENCIAS Y HUMANIDADES


COLEGIO DE CIENCIAS Y HUMANIDADES
PLANTEL NAUCALPAN

Elementos de filosofía de Mauricio Beuchot, un título de la colección La Academia para Jóvenes, del Plantel Naucalpan, Colegio de Ciencias y Humanidades de la UNAM, se terminó de imprimir el 7 de septiembre de 2017 en los talleres del Plantel Naucalpan, Calzada de los Remedios, núm 10, colonia Bosque de los Remedios, Naucalpan de Juárez, CP 53400, Estado de México.

La edición consta de 1000 ejemplares con impresión offset sobre papel bond ahuesado de 90 grs. para los interiores y cartulina sulfatada de 12 pts. para los forros.

En su composición se utilizó la familia Joanna MT STD.

La formación estuvo a cargo de Édgar Mena y Julia Michel Ollin Xanat Morales.

El cuidado de la edición estuvo a cargo de Alejandro García y el autor.

La Academia para Jóvenes es una colección de libros de divulgación dirigida a los estudiantes del bachillerato interesados en reforzar su formación en los campos de las ciencias experimentales y sociales, así como en las humanidades. La Academia Mexicana de la Lengua se siente profundamente orgullosa de participar en ella junto con la Universidad Nacional Autónoma de México, a través de la Secretaría General de la UNAM y del Colegio de Ciencias y Humanidades, Plantel Naucalpan.

Los títulos que la integran han sido preparados por miembros de la Academia Mexicana de la Lengua, que de esta manera quieren contribuir a que los estudiantes puedan asomarse a la enormemente amplia diversidad de sus intereses.

Las obras publicadas buscan fomentar el placer de la lectura, contribuir a la formación integral de nuestros jóvenes, despertar en ellos algunas vocaciones y vincularlos con los proyectos de investigación de connotados especialistas.

Felipe Garrido
Director adjunto de la
Academia Mexicana de la Lengua

La **Academia** para **Jóvenes**









